Jan de Vries, **Altgermanische Religionsgeschichte.** Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. I, 1956, XLIX + 505 S.; Bd. II, 1957, 492 S. (Grundriß der Germ. Philologie, begr. v. H. Paul, Bd. 12/I—II); Berlin, Verlag Walter de Gruyter u. Co.

Die erste Auflage von Jan de Vries' Altgermanischer Religionsgeschichte war vor mehr als zwei Jahrzehnten erschienen (I. Bd.: 1935; II. Bd.: 1937). Eine im Jahr 1945 fertig gesetzte Neuauflage wurde in Leipzig vernichtet. Die vom Verf. 1955 begonnene Bearbeitung hat den Stoff wesentlich umgestaltet und ist durch so viele Forschungsergebnisse bereichert, daß sie als eine neue Darstellung der altgermanischen Religion gelten darf.

Während die erste Auflage die Religion der Südgermanen im ersten Band behandelt hatte und die der Nordgermanen davon gesondert im zweiten, hat der Verf. nunmehr nicht bloß die niedere Mythologie und die Typen und Ordnungen des Kultes im gesamtgermanischen Rahmen dargestellt, sondern auch die Göttergestalten, die kosmologischen Vorstellungen und den Untergang des Heidentums, wobei den regionalen Unterschieden jeweils in den einzelnen Kapiteln Rechnung getragen wird.

Das heute über 1000 Seiten umfassende Werk darf als Fundament für alle weitere Forschung bezeichnet werden. Es stellt mit einer Objektivität, wie sie gerade in dieser Wissenschaft so schwer erreicht wird, den Gesamtbestand dessen vor Augen, was die Forschung seit Jacob Grimm erarbeitet hat, bringt uns eine reiche Fülle neuer Anregungen und erweist sich in vorbildlicher Weise aufgeschlossen für moderne Fragestellungen.

Jeder Kenner weiß, daß sich um fast jeden wichtigen Beleg des germanischen Heidentums im Lauf des letzten Jahrhunderts eine Kontroversliteratur gesammelt hat, deren Vielspältigkeit nicht bloß durch neue Funde bedingt ist, sondern noch häufiger durch die Verschiedenheit der religionswissenschaftlichen Grundanschauungen und Kategorien, die von den verschiedenen Forschern und Schulen bei der Interpretation zur Anwendung gebracht worden sind.

Es ist ein besonderer, höchst dankenswerter Vorzug von de Vries' Standardwerk, daß er — unbeschadet sehr ausgeprägter, oft sehr neuartiger eigener Auffassungen — dem Leser immer wieder eine Übersicht über die bisher vorgebrachten Meinungen und Auslegungen bietet. Mit einer Literaturkenntnis, wie sie in diesem Fach wohl kein zweiter lebender Forscher besitzt (das Literaturverzeichnis umfaßt 37 Seiten, die Einzelanmerkungen geben aber noch viel mehr Hinweise), ist bei de Vries der Wille zu sorgsamem Abwägen verbunden,

der, was besonders hervorgehoben sei, nicht ein Maximum im Negieren erstrebt, sondern sich bemüht, möglichst allen gangbaren Wegen historischen Erkennens gerecht zu werden. Das heißt: bei einem sehr ausgebildeten Vermögen, das unbedingt Gesicherte vom Möglichen, Wahrscheinlichen, Erwägenswerten zu unterscheiden, ist es für ihn charakteristisch, daß ihn die durch die verschiedensten methodischen Zugänge erreichbaren Einsichten (mit allen ihren Abstufungen von Wahrscheinlichkeit) mehr interessieren als die Möglichkeit des Verwerfens. Darum enthält sein Werk außer der Summe des absolut Gesicherten, Unbestreitbaren — dessen freilich in der Religionswissenschaft weniger bleibt als gerade der Positivismus vermeinen mochte! — auch eine reiche und lebendige Fülle von neuen, anregenden Fragestellungen, Aspekten und Ausblicken. Wir begrüßen deshalb seine Arbeit nicht nur als eine Überschau über das bisher Errungene, sondern auch als wirksamen Ansporn zu weiteren Forschungen.

Wie Verf. in der Einleitung (S. V) betont, haben die jüngsten Jahrzehnte gerade diesem Gebiet der Germanistik mancherlei ganz neue und z. T. überraschende Einsichten gebracht. Verf. hat sie für seine Arbeit in weitem Umfang fruchtbar gemacht. Ich nenne hier besonders: Oscar Almgrens Einbeziehung der bronzezeitlichen Felszeichnungen in das Formensystem des germanischen Kultes, ihre volkskundlich-religionshistorische Interpretation und die dadurch gewonnene Gebietserweiterung der nordischen Religionsgeschichte um etwa ein Jahrtausend vor Tacitus; die vergleichenden Forschungen Georges Dumézils, der neue Wege zu einer geschichtlichen Morphologie der altindogermanischen Mythologien und Kultordnungen gebahnt hat und damit mehr Rückgriffe auf die vorliterarischen Epochen der idg. Religionen ermöglicht, als man dies noch vor wenigen Jahrzehnten auch nur zu hoffen gewagt hätte; ein seit der ersten Auflage sichtlich gekräftigtes Zutrauen zu volkskundlichen Überlieferungen, wie auch zu typologischen Methoden; ein steigendes Gewichtignehmen der kultischen Seite der Religion und der Verbindungen zwischen Mythos und Kult, anderseits auch zwischen Kult und Gesamtlebensordnung.

Vergleicht man de Vries' Altgerm. Religionsgeschichte mit den Darstellungen dieses Gegenstandes vom Anfang des 20. Jh.s, so sieht man mit Staunen, wie Vieles und Grundlegendes sich gerade auf diesem Gebiet der Geisteswissenschaft und Geistesgeschichte im letzten halben Jahrhundert verändert hat und, so darf man wohl sagen: weitere und tiefere Sichten ermöglicht.

Naturgemäß enthält gerade das I. Kapitel, 'Allgemeine Erörterungen' (I, S. 1—27), besonders vieles, was an das Grundproblem dieser Wissenschaft rührt: ist die Religionsgeschichte eine Summe von Irrtümern und Wahnvorstellungen — oder gibt es die Möglichkeit, auf diesem Gebiet der Menschheitsgeschichte nach Erkenntnis und Wahrheit zu fragen? Der radikale Historismus hat getrachtet, diese Frage möglichst auszuschalten, wofern ihm nicht die erste der beiden Antworten so selbstverständlich erschien, daß er sie schweigend voraussetzte. Doch wird die Art, wie ein Forscher das Religiöse in seinen Manifestationen betrachtet, von jener Voraussetzung nie loszulösen sein. Immer werden solche Geschichtsbetrachter, denen alles Religiöse als

Wahn erscheint, die Religion letztlich aus Unzulänglichkeiten des Menschengeistes zu erklären streben. Und ihnen werden immer Geister gegenüberstehen, die an die Möglichkeit glauben, daß sich in der Religion, in den Religionen, dem Menschengeist Wahres erschließe. Alle diejenigen, die 'den' Religionen allen Wahrheitsgehalt prinzipiell absprechen, — geschehe dies nun aus grundsätzlicher Religionsverneinung oder aber aus grundsätzlicher Verneinung aller Religionen außerhalb der eigenen — pflegen wissenschaftlich darauf eingestellt zu sein, den Gesamtbestand jener historischen Religionen psychologistisch aufzulösen. Daß die Missionstätigkeit des Christentums sich im ganzen praktisch nicht so verhalten hat und den vorchristlichen Religionen nicht jeglichen Wahrheitsgehalt aberkannt hat, das zählt zu den folgenreichsten Geschichtstatsachen: ihr verdanken wir nicht bloß die Aufnahme von Wörtern wie *deus*, *divus*, μυστήριον, *guð*, *hailag* und so vieler anderer vorchristlicher Ausdrücke in die christliche Welt, sondern auch die Aufnahme mannigfachster religionsgeformter Traditionen und Institutionen aus vorchristlicher Zeit. Wer hier nur Taktik sähe, der griffe wohl historisch, psychologisch und ontologisch zu kurz.

Wer sich jedoch bemüht, im Bestand der so verschiedenen Religionen nach dem λόγος σπερματικός Ausschau zu halten, dem wird es zunächst dort am leichtesten möglich scheinen, Wahrheitsahnung zu vermuten, wo die alten Religionszeugnisse von abstrakter oder gestaltlos-vager Art sind. In dieser Hinsicht mag sogar der dunkle, oft schwebende Charakter altgermanischer Mythologeme solchem Streben günstiger erscheinen als die Anschaulichkeit und Plastik altgriechischer Religionsdenkmäler oder die Schärfe und Strenge der altrömischen. Und man mag in der Tat erwägen, ob nicht ein besonders starker Sinn für Unerforschliches, Geheimnisvolles, Unnahbares zu den ausgeprägten Wesenszügen germanischer Religiosität gehöre.

Gerade dann aber würde alles, was uns doch auch in der germanischen Mythologie an Anschaulichem, Umrissenem, Gestaltetem entgegentritt, wegführen vom Wahren, Eigentlichen, Wesentlichen der Religion. Wo sich die Religionswissenschaft der Wahrheitsfrage nähert — und das wird sie auf die Dauer nicht vermeiden können, auch wenn sie sich noch so historisch einstellt — da wird sie solchen Fragen entgegengeführt.

Da niemand an irgendwelche Göttergestalten der alten Religionen 'glaubt', wäre die Frage nach dem Wahrheitsgehalt dieser Religionen damit schon durchwegs negativ entschieden, wenn es nicht gelänge, eine S c h i c h t u n g im Aufbau der historischen Religionszeugnisse zu erkennen und die Struktur solcher Schichtenbildung als in irgendeinem Sinn überzufällig, gesetzhaft oder typisch zu verstehen. Galt den Menschen, die diese Dokumentationen gestalteten, das Gesamt dieser konkreten Denkmäler in Wort, Handlung und Werkstoff als gleichmäßig 'wahr'? Oder gibt es Anzeichen einer S e l b s t - R e l a t i v i e r u n g dieser Manifestationen, das heißt: Anzeichen dafür, daß diese Menschen selber (oder doch die wesentlichsten unter ihnen) ein Bewußtsein oder eine Ahnung hatten, daß ihre Gestaltungen nur ein unzulängliches Hindeuten auf Wahres waren? — Eine solche Erwägung führt aber mitten in die Problematik des Mythos.

Es gab und gibt bekanntlich in der Wissenschaft die Auffassung, Mythen seien Dichtungen (und darum sei Mythologie Literaturgeschichte). Das Specificum dieser Dichtungsgattung gegenüber anderen Literaturzweigen liege im Grunde nur darin, daß ihre Personen Götter oder dämonische Wesen sind. Die nächste Folgerung war oft genug, in diesen göttlichen oder dämonischen Gestalten ebenfalls Dichtungserzeugnisse zu sehen, von anderen Literaturgestalten bloß unterschieden durch ihre Nicht-Menschlichkeit.

Solange die Forschung den Mythos ohne wesentlichen Zusammenhang mit dem Kult sah, waren solche Auffassungen häufig und letztlich vielleicht unvermeidlich. — Seitdem aber die Religionswissenschaft zu erkennen begonnen hat, wie eng nicht nur, sondern wie wesenhaft-konstitutiv die Welt der Mythen mit der Welt des Kultes zusammenhängt, stellt sich das Problem ganz anders dar: Unter der Masse von Berichten oder Erzählungen, die man seit je der 'Mythologie' zuzuzählen pflegt, lassen sich verschiedene Struktur-Gruppen je nach Art und Enge der Bindung an den Kult unterscheiden. Viele der berühmtesten, ästhetisch ansprechendsten unter den antiken, aber auch unter den germanischen Mythen-Erzählungen erweisen sich als so kultfern, daß es große analytische Mühe kostet, in oder hinter ihnen irgendeinen Keimkern zu entdecken, der im Kultischen wurzelte. Bei anderen aber ist die Bindung an kultische Handlungen und Institutionen enger, zuweilen so eng, daß sie in Extremfällen sogar als deren Abspiegelung in Formen epischer Erzählung verstanden werden können. Aber Mythen von solcher Art pflegen karg, ohne eigentlich epische Komposition geformt, archaisch oder 'primitiv' zu wirken, so daß sie das Interesse ästhetischer Betrachter weit seltener angeregt haben. Man könnte in diesem Sinn sogar von einer indirekten Proportionalität zwischen der epischen und der kultischen Bedeutung von Mythen sprechen: je besser sie in epischer Hinsicht komponiert erscheinen, umso kultferner — je kultnäher, umso ärmer an epischer Kompositionskunst. Einer solchen Regel scheinen in der Tat sehr viele mythologische Überlieferungen zu entsprechen.

Verf., der die Bindung der Mythen an den Kult sehr ernst nimmt (I, S. 2ff.; vergl. 1. Aufl., I, S. 38ff.), gibt nun die Definition: 'Mythus ist jede Erzählung von göttlichen Mächten, insofern ihr Glauben geschenkt wird' (I, S. 3).

Ich bin nicht sicher, ob wir nicht an diesem Punkt werden differenzieren müssen. Zwar gibt es ja keine kanonische Festlegung des Begriffes 'Mythos', weder aus alten noch aus neuen Zeiten, die den Forscher bände und ihn hinderte, den Begriffsinhalt dieses griechischen Wortes je nach seinen modernen wissenschaftlichen Wünschen oder Bedürfnissen neu festzusetzen. (Aus dieser Unsicherheit sind zahllose Mißverständnisse erwachsen.) Doch scheinen sich fast alle neueren Forscher einig in dem Wunsch, zu unterscheiden zwischen 'echten' oder 'eigentlichen' Mythen und solchen, die diese Qualität nicht besitzen — offenbar eine Folge des lebhaften Empfindens, daß sich unter dem Wort 'Mythos' Gebilde von höchst verschiedener Wesensart verbergen können.

Wenn wir — mit de Vries — das Geglaubtwerden des Mythos als Wesensmerkmal ansetzen, so ergibt sich die Frage, wie sich diese Glaubensbindung des Mythos zu der des Kultes verhält. Denn auch den Namen Kult wird man nur solchen Handlungen zubilligen, denen eine Beziehung zu göttlichen, vielleicht

auch dämonischen Mächten zugeschrieben wird, an deren Realität wirklich geglaubt wurde.

Die ältere Forschung hatte den Mythos weithin isoliert. Häufig sprach man von 'Asenlehre' u. dgl. und meinte damit die Summe der Göttergeschichten. Nicht zufällig lag der Kult den Mythologen des 19. Jh.s, auch einem Jacob Grimm, ferner als die Mythen und die Mythologie. Wenn wir heute die Bindung des Mythos an heilige Handlung für wesentlich halten, dann ist die Frage sinnvoll: Sind wohl der Grad und die Art des 'Geglaubtwerdens' bei Mythen und den jeweils zugehörenden Kulten die selben? Oder anders formuliert: Ist die Gebundenheit des erzählenden, irgendwie epischen Wortes und die der heiligenden, geheiligten Handlung die gleiche?

Die Antwort auf diese Frage liegt nicht ohne weiteres auf der Hand. Aber einige Tatsachengruppen können sie verdeutlichen: Die kultischen Handlungen erweisen sich sehr häufig als zählebiger denn die Mythen. Der Komplex etwa der von Almgren behandelten Kultformen liegt nun in einer Folge von drei Jahrtausenden sichtbar vor uns und wird sich wohl noch wesentlich tiefer in die zeugnislose Vergangenheit hinein erstreckt haben. Andere Kultformen werden teils durch die Archäologie, teils durch die vergleichende Völkerkunde als nicht minder langlebig erwiesen. Wir haben dabei mit Kontinuitäten von Jahrtausenden zu rechnen.

Doch die jeweils zugehörigen Mythen waren weit labiler oder zumindest variabler in Zeit und Raum. Der Vegetationsgott oder -dämon etwa führt die verschiedensten Namen, ebenso die mythische Erdmutter und zahlreiche andere Gottheiten, deren mythische und kultische Funktion zwar weithin einheitlich ist (ἱερὸς γάμος, Getötetwerden und Wiedererstehen, Verkörperung der Fruchtbarkeit usf.), während die Benennung und die epische wie die exegetische Ausformung vielfältig schwankt. — Die Ursache für die größere Stabilität der Kultformen gegenüber den Mythen darf wohl nicht in Zufälligkeiten der Überlieferung gesucht werden. (Man würde zunächst vielleicht sogar das Gegenteil erwarten, nämlich daß die Kulthandlungen — oft gemeinsame Aktionen großer Menschengruppen! — durch widerstrebende Geschichtsmächte viel leichter unterdrückt und vernichtet werden konnten als die freie mündliche Überlieferung von Mythenerzählungen.)

Hier scheint vielmehr eine innere Gesetzlichkeit vorzuliegen: Wo der Mensch als Ausführender einer heiligen Handlung wirkt, da ist er als Ganzer enger gebunden, als wenn er erzählt. Man denke an Opferhandlungen, kultische Maskierungen und Repräsentationen, ekstatische Verwandlungsriten usw. Er fühlt sich den Mächten näher, ihnen unmittelbarer ausgeliefert, als wenn er episch berichtet. Der Kult ist aus diesem Grund gleichsam schwerer, erdnäher, gebundener als die Mythenerzählung. Auch wird häufiger der Glaube belegbar sein, es ziehe Unheil nach sich, wenn man den Kultbrauch verändere, als wenn man Mythenerzählungen ausschmücke oder variiere. Ganz anders ist das Verhalten gegenüber Beschwörungsformeln, Gebeten, Anrufungen und anderen rituellen, nicht epischen Wortgebilden, die ähnlich konservativ wie der Kult behandelt werden — weil sie im Grund selber zum Kult gehören, selber kultisch sind (vgl. u.). Daraus ergibt sich die Frage, ob es nicht Mythenüberlieferungen

gibt, die nur scheinbar 'episch' waren, in Wahrheit dem Ritus angehörten und somit wesentlich anderen Überlieferungsbedingungen unterlagen als die epischen.

Natürlich hat die Kulthandlung einen 'Sinn', der auch in Worte gefaßt werden kann. Nur ist — dies scheint mir höchst wesentlich — dieser aussprechbare mythische Sinngehalt (ich hatte dafür einmal die Bezeichnung 'Kern-Mythos' vorgeschlagen) keineswegs identisch mit jenen epischen Mythenerzählungen, wie sie die alten 'mythologischen' Quellen, z. B. Hesiod, Homer oder die Edden, uns darzubieten pflegen. Jener aussprechbare 'Sinn' der Kulte — etwa daß das den ἱερὸς γάμος vollziehende Menschenpaar den Himmelsgott und die Erdgöttin repräsentiere, daß die Dämonenmaskenträger Dämonen vergegenwärtigen usf. — ist wohl in der Regel von den Teilnehmern gar nicht wirklich ausgesprochen worden, auch nicht beim Fest und seiner Vorbereitung. Aber wenn er in Worte gefaßt wurde, dann in Anrufungen, Beschwörungen, Gebeten oder einem vom Priester vorgetragenen ἱερὸς λόγος, aber nicht in eigentlich epischen Göttergeschichten von der in den Mythologien meist überlieferten Art. Insoferne sind die episch ausgeformten Mythen, auch historisierende Kult-Legenden, wie sie uns so oft erhalten sind, der Kulthandlung gegenüber 'sekundär'. Die 'Kern-Mythen' hingegen — etwa, daß die Maskenträger bei Verwandlungskulten dämonische Wesen verkörpern, mit ihnen kultisch 'identisch' sind — haben wir uns wortkarg, geradezu schweigsam vorzustellen, wirkend nicht in entfalteter, erzählender Rede, sondern in der Vollziehung der geheimnisvollen Handlung, die schon durch dies Geheimnisvolle der darlegenden Rede widerstrebt.

Die den Mythen zugeordneten Kulte werden darum in der Regel nicht als eine sekundäre dramatische 'Aufführung' der Mythen zu verstehen sein, sondern primäre Vergegenwärtigung von Glaubensinhalten sein, deren Traditionsweise nicht eigentlich episch, sondern liturgisch ist. —

Wenn das zutrifft, dann erklärt es sich, weshalb die in epischer Form überlieferten Mythen so oft künstlerisch willkürlich ausgebaut, ausgeschmückt, variiert werden konnten, ohne daß dadurch die religiöse Substanz der Überlieferung angegriffen worden wäre, auch ohne daß die von den Menschen dabei geübte künstlerische Freiheit als Frevel gegen die Wahrheit empfunden worden wäre: diese Mythen waren dann nämlich gar nicht die Gehäuse des Glaubens. Sondern diese Funktion hatte der Kult, und innerhalb des Kultes war die Funktion und Form des Wortes eher Hymnus, Gebet, ἱερὸς λόγος als epische Göttergeschichte. Deswegen konnten die epischen Göttergeschichten so oft komisch sein — gerade auch in der eddischen Mythologie in so charakteristischer Weise —, ohne daß sie deswegen als Symptome einer religiösen Dekadenz angesehen werden müßten. Eben der Abstand von den 'zugehörigen' heiligen Handlungen konnte eine solche Selbst-Relativierung von Göttergeschichten ins Lustige, Groteske oder Willkürlich-Fabulierende bedingen. — Zwar fehlt auch der Sphäre des Kultspiels die Möglichkeit eines Auswachsens ins Burleske oder ins Frei-Künstlerische keineswegs (und die Gründe dafür scheinen besonders interessant). Aber sein Ausbau ins primär ästhetisch Strukturierte scheint seltener als bei der mythologischen Erzählung und nur unter besonderen kulturellen Voraussetzungen einzutreten. Deswegen erscheinen künstlerisch

geformte Götterdramen in der Universalgeschichte der Literatur so viel seltener als künstlerisch gestaltete Götterepik. Für die germanische Mythologie (aber nicht nur für sie allein) scheint ein besonders wichtiges Mittel solcher Selbstrelativierung die Komik gewesen zu sein. Diese Götterkomik als eine Grund-Kategorie der alten Religionsgeschichte — und keineswegs als ein Zeichen religiöser Dekadenz — zu erweisen, möchte ich einer anderen Gelegenheit vorbehalten.

Mit der Anerkennung solcher Schichtung der mythologischen Überlieferung dürfte eine weitergehende Aufgliederung des historisch tradierten Stoffes möglich werden, als Analysen auf nur literarhistorischer Ebene sie gestattet haben. Die Beziehungen zwischen den Mythen und den zugehörigen Kulten können sehr mannigfaltig sein — und in dieser Mannigfaltigkeit typische Ordnungen zu erkennen, möchte ich als eine besonders wichtige Aufgabe typologisch-morphologischer Forschung ansehen. So können Mythen, die auf den ersten Blick wie Aitiologien und somit wie Erzeugnisse des Ursachen suchenden Verstandes, nicht aber eines religiösen Glaubens aussehen, gleichwohl Religionszeugnisse sein, wofern sie als die gesuchten Ursachen oder Bewirker der von ihnen gedeuteten Phänomene solche Mächte nennen, denen religiöse Verehrung gezollt wird, seien es Kultgötter oder numinose Gewalten.

Auch dies bedeutet ja eine Beziehung des Mythos zum Kult und kultischer Verehrung. In solchem Fall gehört zum Verstandesmäßig-Rationalen nur das Suchen nach einem kausalen Sinnzusammenhang, wogegen das Antwortfinden aus dem Glauben an verehrungswürdige Mächte erfließt, also aus religiöser Quelle. Es bleibt die Frage, ob nicht dort, wo sich aitiologische Mythen ins Antirealistisch-Paradoxe und insofern Bizarre hineinsteigern (ein im Germanischen besonders häufiger Fall!), der Grund für solches Verhalten in einem tiefen und letztlich demütigen Gefühl für das Unerforschliche, Geheimnisvolle des Seins und für die Umschränktheit menschlichen Nachsinnens zu suchen ist, und keineswegs in Frivolität und Religionsverachtung. Wir sollten das sog. 'primitive' Denken und seine uns oft so schwer verständlichen Ausdrucksformen nicht für so naiv halten, wie das die positivistische Forschung in oft wirklich naiver Weise getan hat.

Als eine der wichtigsten Formen, in denen Mythos und Kult zusammenhängen, hat die moderne Forschung jenen Typus von Repräsentations-Kulten erwiesen, bei dem der Kultakt einen Ur-Vorgang der heiligen Vorzeit 'wiederholt', und dies im Sinne einer Re-Präsentation, bei der das Urgeschehen neu verwirklicht wird und die Teilnehmer dabei in jenes Heilige, Außerzeitliche hineingehoben werden. (Darüber etwa Eliade, Le Mythe de l'éternel Retour, Paris 1949, u. ö.; S. Mowinckel, Religion und Kultus, 1953). Dieser Typus erweist sich auch im germanischen Bereich als besonders wichtig.

Im ganzen darf wohl gesagt werden, daß durch das bewußte und konsequente Heranziehen der kultischen Sphäre an die 'Mythologie' und die systematische Beziehung dieser auf jene der Forschung eine neue Dimension erschlossen wird, die zum religiös Wesentlichen führt. Zugleich kann eine Typologie der möglichen Beziehungen zwischen Mythos und Kult die Herausarbeitung einer Systematik der Mythenformen anbahnen.

Nicht weniger wichtig als das Zusammensehen von Mythologie und Kult ist das von Kult und historischer Lebensordnung: Wie hat der Kult die Gesamtordnung des menschlichen Zusammenlebens bestimmt? Und umgekehrt: In welchen Institutionen und Verhaltensweisen der Vergangenheit in Frieden und Krieg, in Arbeit und Feier, in Gemeinschaft und Sozialethik, können wir als wirklichkeitsgestaltende Kraft das Berührtwerden der Seelen durch Numinoses erkennen? — Mit solchen Fragestellungen wird keineswegs das Religiöse 'aus' realhistorischen, sozialgeschichtlichen, kriegsgeschichtlichen, wirtschaftsgeschichtlichen Vorgängen u. dgl. 'hergeleitet'. Vielmehr soll damit gefragt werden, ob und in welchem Umfang in der geschichtlichen Ausformung der Sozialordnung, des Kriegswesens, der Wirtschaftsformen usw. sich primär religiöse Kräfte und Seelenerlebnisse ausgewirkt haben, die auch in die Formen der Mythologie ausstrahlten und somit bei einer gegenseitigen Durchleuchtung von Lebensordnung und Mythologie die 'eigentlich' wirksamen Geschichtskräfte deutlich machen können.

So gibt es wohl überall Mythen, die, in oft paradoxer Ausdrucksweise, etwas über das Wesen des Menschen, über seinen geheiligten Ursprung, über die Herkunft des menschlichen Ranges und Adels aussagen, oder über das Wesen der Herrschaft, über die Gottbezogenheit und Gottverbundenheit der Herrscher oder über das Schicksal der Toten, über ihr Fortleben, ihre Beziehung zu den Lebenden (sei sie feindlich, sei sie hilfreich, mahnend, verpflichtend). Solche Mythen werden erst im Zusammenhang mit den ihnen 'entsprechenden' Institutionen recht verständlich, auch in ihrer historischen Dynamik, ihrem Ernst-Gehalt. Man wird genau zu beachten haben, wie etwa Mythen über den göttlichen Ursprung des Menschen oder aber bestimmter Stände sich verhalten zu den (überindividuellen) Formen der Ehrerbietung, die man solchen sozialen Gruppen entgegenbringt, mit deren Feierformen und Einweihungsriten, mit den Symbolen der Herrschaft, den Bindungen, in denen der Herrscher lebt und deren furchtbarer Ernst bis zur blutigen Königsopferung führen kann. Dazu kommen alle Formen des Totenkultes und vieles andere. — Schon vor Jahrzehnten hatte Fustel de Coulanges gezeigt, welche eminente realgeschichtliche Gestaltungsmacht der Totenkult gewesen ist, nicht nur bei der Formung des Sippendaseins, sondern auch der Staatsverfassung. Seine 'Cité antique' (zuerst 1864) hat bei uns lange Gleichgültigkeit, wenn nicht Spott gefunden — Wilamowitz sprach von den 'Träumen' dieses Gelehrten — und erst spät begann man auch in der germanischen Vergangenheit die Geschichtsmächtigkeit solcher religiöser Kräfte völlig ernst zu nehmen. Vielleicht wird bei einem Zuendegehen dieses dem letzten Jahrhundert so tief entfremdeten Forschungsweges sichtbar werden, daß religiöse Verhaltensweisen, also Erfahrungen der Berührung durch numinose Mächte, es waren, die dem Leben der Vergangenheit seine allerwichtigsten Ordnungen gegeben haben. Einer Geschichtsmorphologie, die die Gestaltungsformen der historischen Lebensordnungen auf ihre religiösen Keimkräfte (statt nur auf wirtschaftliche, machtpolitische, egozentrische Faktoren) hin untersucht, werden auch in Zukunft noch große Entdeckungen bevorstehen.

Wo über dem Gegeneinanderspielen der menschlichen Egoismen (die es

überall und immer gibt) solche Gemeinschaftsformen sich erheben, in denen der Atomismus der Einzelnen überhöht ist, da darf die Frage gestellt werden, aus welcher Quelle diese egoismusüberwindenden Kräfte strömen. Gerade in frühen Kulturen sehen wir besonders deutlich Kräfte am Werk, die nicht aus dem 'wohlverstandenen Interesse' der Einzelnen erklärt werden können, also auch nicht als Egoismen auf lange Sicht interpretierbar sind. (Denn auch der klug rechnende, planende Egoismus ist Egoismus!)

Die Herleitung geschichtlicher Ordnungsformen aus animalischem 'Trieb' kann aber den konkreten historischen Sozialformen ebensowenig gerecht werden wie die Egoismus-Lehre. Denn gerade urtümliche Kulturen zeigen allenthalben Institutionen, die aus sakralen Ideen und Erfahrungen erwachsen sind, hingegen im Bereich der Tier-Soziologie keinerlei Gegenstücke oder Analoga oder Vorformen erkennen lassen. Die Fülle familiarer und überfamiliarer Riten etwa bei Geburt, Kindesannahme, Adoption usw. lehrt, daß bei der Prägung dieser Formen (natürlich nicht in jedem einzelnen Fall ihrer Anwendung) numinose Erlebnisse wirksam waren. Es ist eine von der Geschichtsforschung zumal des letzten Jahrhunderts allzu oft vernachlässigte Aufgabe der Kulturwissenschaft, nach der Struktur und dem Wesen dieser in der Geschichte so überaus wichtigen und wirksamen Formen und Kräfte zu forschen. Man wird bei einer genauen Betrachtung in diesem Bereich immer wieder (in Riten, Zeremonien, 'Bräuchen', wie in Mythen und Sagen, in Tabus und Wertungen) nicht verabsolutierte 'soziale Werte' als Letztes vorfinden, sondern Gestaltungen, die einer Berührung der Seelen mit dem Numinosen, dem Heiligen, dem Göttlichen entspringen. Erst wenn eine Analyse der vorliegenden historischen Tatbestände und Traditionen bis an diesen Punkt vorangetrieben ist, wird man sich damit bescheiden dürfen, an das 'Letzte' gekommen zu sein, das der Wissenschaft noch sichtbar werden kann. Wo die Soziologie von diesen Gestaltungen und Gestaltungskräften absieht, wird sie von einem höchst real wirksamen Strom historischer Kräfte zu Unrecht abstrahieren.

Vergleicht man DE VRIES' Darstellung der germanischen Religionsgeschichte mit denen der Jahrhundertwende, so wird man ersehen, welch weiter Weg in dieser Richtung in den letzten Jahrzehnten schon durchmessen worden ist.

Gegen die Heranziehung volkskundlicher Überlieferungen zur Erhellung der altgermanischen Religionsgeschichte hatte sich DE VRIES anfänglich sehr skeptisch verhalten (vgl. 1. Auflage, bes. I., S. 78ff. usf.; Germ.-Roman. Monatsschr. 20, 1932, S. 27ff. u. ö.). Nunmehr hat sein Zutrauen zu solchen Methoden zwar zugenommen, doch hegt er noch immer manche grundsätzliche Zweifel, von denen m. E. wenigstens einige zerstreut werden könnten. Zwar wird man beipflichten, wenn er die schematische Ansicht ablehnt, im Volksglauben und -brauch seien durchwegs die Vorformen bewahrt, aus denen sich die 'höheren' oder doch komplizierteren Mythen (und Kulte?) entwickelt hätten. Doch gegen die Auffassung, daß der Volksglaube 'einen äußerst vagen, verschwommenen Charakter' habe (2. Aufl., I, S. 14), daß die verschiedenen Wesen der niederen Mythologie oft kaum zu unterscheiden seien und ihre Eigenschaften und Tätigkeiten leicht ineinander überfließen (ebd.), ließe sich wiederum ein Hinweis auf die größere Konstanz der Kultformen stellen. Denn

auch die Formen des sog. 'niederen' Mythos lassen sich weitgehend mit brauchtümlichen Institutionen in Verbindung bringen, und sehr oft in eine noch viel nähere als die sog. höhere Mythologie. Solche Bräuche aber haben kultische Bedeutung auch dort, wo man ihren religiösen Sinn nicht mehr angeben oder formulieren kann, vielleicht auch nicht will, jedoch irgendwie überzeugt ist, der Brauch solle oder müsse zu bestimmten Zeiten ausgeübt werden, weil sonst künftiges Unheil drohe (so etwa nachweislich nach 1918 beim Perchtenlaufen in unseren Alpen, wo der Brauch entgegen damals erlassenen behördlichen Verboten durchgeführt wurde, weil die Bauern ihre Ernte nicht gefährden wollten). Die scheinbar so unüberschaubare und verwirrend vielfältige Menge kultischer oder ursprünglich kultischer Volksbräuche läßt sich — und das scheint eine Tatsache von enormer Bedeutung — unter das Ordnungsprinzip der Typologie stellen. Das heißt: in dem unabsehbaren Bereich der Naturreligionen ist keineswegs alles Denkbare gleich häufig belegt, sondern die Riesenmasse der volkskundlichen (und auch der völkerkundlichen) Belege läßt sich in eine Anzahl von Grund-Typen einteilen (etwa ἱερὸς γάμος, Umzüge mit Maskenrepräsentationen außermenschlicher Wesen, Tötung und Wiederbelebung des Vegetationsgeistes, des Initianden, Speiseopfer usw.), diese dann wieder in Unter-Typen, welche allerdings in vielfältigen Kombinationen miteinander verschmelzen konnten. Innerhalb dieser Typen nun sind zahllose Variationsformen möglich und tatsächlich belegbar, so daß man hier — aber nicht bezüglich der Typen! — allerdings von Unendlichkeit, Unbegrenztheit sprechen könnte, wenn man alle vorkommenden Nuancen mitzählt.

Die hier entscheidende Grundfrage wird nun wohl sein: Trägt man, wenn man die Unzahl der vorkommenden (und wenigstens bis vor kurzer Zeit in jedem Jahr neu realisierten) Brauchtums-Einzelexemplare in solcher Weise typologisch zu ordnen sucht, willkürlich und subjektiv etwas in eine in Wahrheit chaotische Belegmasse hinein, um sich (auf Kosten der Struktur des Wirklichen) gedanklich bequemer orientieren zu können? Oder verhält es sich in Wahrheit so, daß unter den kultischen (das heißt: auf Verbindung mit dem Heiligen abzielenden) Handlungen nicht alle an sich denkbaren Möglichkeiten verwirklicht worden sind, sondern daß nur eine (größere oder geringere) Anzahl von Hauptformen vorkommt, und immer wieder, in verschiedenen Ländern und Kontinenten, in verschiedenen Epochen und Kulturkreisen und Sozialschichten, in 'typischer' Weise wiederkehrt, sich dabei auch in überzufälliger Weise lebendig und lebenskräftig erweist?

Wenn dem so sein sollte, wenn sich die Morphologie dieser Formenwelt als in solcher Weise strukturiert enthüllen sollte, dann wäre es eine überaus wichtige Aufgabe der Forschung, solche 'Typen' zu unterscheiden von den 'Varianten' innerhalb dieser Typen. Denn in diesem Fall würde das Bestreben der Wissenschaft, auf solchem Weg Ordnung in die unabsehbare Menge der Belege zu bringen, nicht eine subjektive Vergewaltigung der kultur- und religionshistorischen Wirklichkeit bedeuten, und — was ebenso wichtig ist — auch nicht eine Nivellierung des historisch Individuellen, sondern ein Gerechtwerden gegenüber der Struktur der Menschheitsgeschichte. Denn das Vorkommen übereinstimmender 'Typen' bedeutet dann nicht, daß das Charakteristische der

individuellen Einzelausformungen etwas Untergeordnetes, Nebensächliches, Unwesentliches sei und deshalb vernachlässigt werden dürfe. (Eine Voraussetzung für das Nicht-Nivellieren bleibt dabei freilich auch, daß man das Überallvorhandensein von Religion, von Religionen und religiösen Formen nicht als Ausfluß menschlicher Denkunzulänglichkeit ansehe, sondern als ein Zeichen dafür, daß das Streben, mit dem Heiligen, dem Göttlichen in Verbindung zu treten, zu den Urgegebenheiten des Menschengeistes gehört: nur dann wird man dem Schöpferischen in jeder Einzelmanifestation des Religiösen gerecht werden.)

Mir scheint, daß die unerwartete, früher kaum geahnte Fruchtbarkeit typologischer Betrachtungsweise und 'Material'-Bewältigung etwa in Gerhardus van der Leeuws 'Phänomenologie der Religion' (1933/1956) oder Mircea Eliades 'Die Religionen und das Heilige' (1954; franz. 1953) den glänzenden Beweis erbracht hat, daß in der Tat die in der Geschichte wirklich gewordenen Zeugnisse menschlicher Religiosität für die zweite der genannten Möglichkeiten Zeugnis ablegen: es gibt tatsächlich eine 'Morphologie' der Religion, nicht nur der Religionen; es gibt auch auf diesem Gebiet erkennbare Gestaltgesetzlichkeiten, innerhalb deren sich das historisch Individuelle verwirklicht hat. Und das Einmalige der Hochreligionen und Stiftungsreligionen wird umso klarer gesehen werden können, wenn man es von der universalen Typologie der Naturreligionen abhebt.

Trifft dies zu, dann ergeben sich auch für unsere Disziplin überaus weitreichende Folgerungen und bedeutende methodologische Möglichkeiten: Man wird die Anwendbarkeit der volkskundlichen Zeugnisse für die Religionsgeschichte vergangener Epochen nicht so sehr von der Vervollständigung unserer folkloristischen Materialsammlungen abhängig sehen (die angesichts der gegenwärtigen irreversiblen Zerrüttung dieser Traditionen unerreichbar, wenn auch eben darum anstrebenswert bleibt). Sondern es wird darauf ankommen, wie diese schier unabsehbaren Massen geordnet werden: Man wird sie, wenigstens für diesen Zweck, nach Wesensstrukturen zu ordnen oder doch überschaubar zu machen haben, wobei nicht äußerlich Ähnliches, sondern Strukturverwandtes zusammenzustellen ist (wie das bei der Anwendung morphologischer Methoden auf die Formenbestände der Natur, etwa in der Osteologie oder Botanik, selbstverständlich ist).

Mit diesem Postulat ist natürlich eine ganze Welt von Einzelproblemen gegeben. Um an dieser Stelle nur ein einziges Beispiel zur Verdeutlichung zu nennen: Ist die Beerdigung oder Ertränkung oder Verbrennung des Vegetationsrepräsentanten als ein Typus aufzufassen und sind in seiner Übergabe an die Erde, an das Wasser oder an das Feuer drei Varianten innerhalb dieses einen Typus zu sehen — oder sind diese drei Formen in drei verschiedenen Typen unterzubringen, nämlich in den Gruppen der chthonischen, der Wasser- und der Feuer-Riten? Wo man eine sachgemäße Ordnung des Belegmaterials erstrebt und nicht nur eine praktisch-handliche, dort wird das als wesentliche Frage anerkannt werden müssen, die verschieden beantwortet werden könnte. Ich würde die erste der beiden Möglichkeiten für die objektiv richtige halten, schon deshalb, weil jene Riten an dem gleichen 'Ort' (der gleichen Funktions-Stelle)

innerhalb der Gesamtlebensordnung zu stehen pflegen: im Vorfrühlingsbrauchtum am Ende der ablaufenden Lebens- und Wachstumsperiode und vor dem Beginn der neuen; auch deshalb, weil die m. E. als Varianten, nicht als Grundtypen anzusehenden Formen miteinander kombiniert sein können, so bei der Bestattung des Gottes auf einem brennenden Schiff, das in die Fluten fährt; ferner deshalb, weil die Funktion des Aus-dem-Leben-Scheidens dieses Wesens sehr konstant ist, hingegen jene Ausformungen variabel, nicht nur in verschiedenen Kulturen, sondern von Landschaft zu Landschaft, ja sogar von Gemeinde zu Gemeinde, in oft buntem Wechsel. Es könnte ja immerhin auch anders sein: es könnte z. B. das Primäre, Wesentliche, Konstante, Unabdingbare sein, daß der Vegetationsgeist in die Erde gebettet werde, damit die Erde fruchtbar werde; dann aber wäre die Feuer- wie die Wasser-Variante unmöglich oder doch sinnwidrig.

Selbstverständlich ergeben sich aus der Forderung, auf diesem Gebiet Typen, Untertypen und Varianten zu unterscheiden, unzählige Einzelfragen, weil beim Versuch, eine solche Struktursystematik zu erreichen, immer wieder Einzelentscheidungen notwendig werden. Prinzipiell aber sind mit der Arbeitshypothese, daß bei der Entstehung der Gesamtheit der kultischen 'Bräuche' solche Gestaltungsgesetzlichkeiten wirksam waren, entsprechende methodologische Konsequenzen und die Forderung ihrer Verifizierung am Gesamtmaterial gegeben. Dann aber sind auch die Kultformen einer bestimmten Geschichtsepoche dieser Typologie einzuordnen, ohne daß damit ihrer historischen Individualität Gewalt angetan würde. Nur ist ihr Historisch-Individuelles dann dem Bereich des Variablen zuzuweisen, das sich innerhalb der Typen entfaltet und umgestaltet.

Ein Analoges gilt auch für das Verhältnis der historischen Erfassung der altgermanischen (und sonstiger historischer) Religionsepochen zu den Tatbeständen der Völkerkunde. — Die Bedenken, die de Vries gegen ein unbekümmertes Operieren mit ethnographischen Parallelen hegt (I, S. 17ff. u. ö.), kann man durchaus billigen: er verwahrt sich gegen die Unterschätzung der altgermanischen Kultur, auch in materieller wie in künstlerischer Hinsicht, die in der Gleichsetzung des Frühgermanentums mit sog. Primitivvölkern liegt, und mißtraut vielen ethnographischen Nachrichten, die in Erwartung bestimmter Antworten aus Primitiven herausgefragt worden sind, wodurch natürlich vor allem das Urteil über religiöse Vorstellungen vielfach verwirrt worden ist (was übrigens im volkskundlichen Bereich ähnlich gefährlich ist wie im völkerkundlichen). Besonders wichtig ist der Einwand, 'daß das anscheinend Gleiche im Grunde durchaus verschieden sein kann' (I, S. 20). — Bei voller Anerkennung dieser Vorbehalte möchte ich den ethnologischen Erkenntnismöglichkeiten auch für die Germanistik (wie für die Erforschung auch anderer historischer Hochkulturen) wesentlich mehr einräumen, als dies de Vries an der genannten Stelle zu tun scheint, und ich freue mich, feststellen zu können, daß er selbst in seinen neuesten Arbeiten und Vorträgen solche Möglichkeiten fruchtbar gemacht hat — so in seiner Deutung europäischer Labyrinth-Tänze mit Hilfe polynesischer und transatlantischer Überlieferungen (FF Communications, Nr. 173, 1957, bes. S. 66ff.). Im übrigen zeigen besonders die so überaus weit

blickenden Arbeiten von FRANZ ROLF SCHRÖDER, wieviel die Germanistik durch völkerkundliche Horizonte zu gewinnen vermag. Eine lange Reihe von Untersuchungen SCHRÖDERS hat bewiesen, welch unerwartet helle Lichter völkerkundliche Tatbestände auf bisher unbegreifliche Überlieferungsfragmente der germanischen Vergangenheit (und Gegenwart) zu werfen vermögen.

Immer aber, in jedem Fall einer Heranziehung völkerkundlicher Parallelen, ist uns die konkrete Frage gestellt: liegt da ein historischer Überlieferungszusammenhang oder aber eine Parallel-Entwicklung ohne Beeinflussungszusammenhang vor, die sich aus gleichsinnigen psychischen Voraussetzungen ergeben hat? In der Regel werden sich gleichsinnige Überlieferungen über weite Abstände in Raum und Zeit nicht halten können ohne gleichsinnige seelische Dispositionen bei ihren Trägern. Wohl aber ist umgekehrt mit der Möglichkeit gleichsinniger Auswirkung gleichsinniger seelischer Anlagen ohne materialen Überlieferungszusammenhang zu rechnen. Solche Überlegungen im Sinne von ADOLF BASTIANS Fragestellung sind seit RATZELS Einwendungen oft als überholt angesehen worden, m. E. sehr zu Unrecht. Eine sichere Entscheidung können in jedem Fall nur konkrete Untersuchungen bringen; oft aber wird die Frage offen bleiben müssen, bis sich etwa neue Kriterien finden lassen.

Zu dem von vielen vorgebrachten prinzipiellen Einwand gegen die Anwendung völkerkundlicher Methoden auf historische Tatbestände, der darauf abzielt, durch ethnologische Betrachtung von historischen Kulturen und gar von Hochkulturen werde deren geschichtliche Einmaligkeit verwischt oder bagatellisiert, darf wohl gesagt werden: Falls es wahr ist, daß sich die Formenwelt auch geschichtlicher Kulturen innerhalb überzufälliger Grund-Formen oder Form-Typen entfaltet, dann wird man dem Wesen auch dieser historisch-konkreten Einzel-Formen näher kommen, wenn man sie im geistigen Zusammenhang mit jenen Grund-Formen sieht. Und man wird gerade auch ihr Individuelles, Einmaliges sowohl schärfer als auch wesensgemäßer erfassen, wenn man dieses Einzelne zusammen mit dem Archetypischen, Urbildlichen, dem Gesamtmorphologischen sieht (wobei unter diesen Begriffen nicht frühzeitliche Anfangsformen zu verstehen sind, sondern beherrschende morphologische Grund-Formen, begrifflich vergleichbar der Goetheschen Idee der Urpflanze oder anderen Ur-Typen, die die konkreten Einzelgestalten gleichsam 'umfassen').

Wenn diese Ansätze der tatsächlichen Struktur der historischen Kulturformen im wesentlichen gerecht werden — wenn es also eine 'Geschichtsmorphologie' gibt, eine Gestalt-Gesetzlichkeit im Bereich des Historischen, der Kulturformen —, dann ergeben sich auch für die historische Erfassung der sogenannten Naturreligionen, aber auch hochentwickelter 'Mythologien' überaus weitreichende Möglichkeiten. Das Recht der Wissenschaft zu kulturmorphologischen Vergleichen wird dann so weit reichen wie das Walten kulturmorphologischer Gesetzlichkeit. (Konkrete Beispiele mit grundsätzlicher Interpretation habe ich gegeben in den Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Wien 1955, II, 1, S. 21ff.) DE VRIES selbst hat mehrfach, auch in dem hier besprochenen Werk, solche aus der Ethnologie stammende oder in ihr vorkommende Kategorien mit Erfolg angewendet. Und

zweifellos hat er recht, wenn er betont, daß die historisch nächstverwandten Kulturen für das Vergleichen am ersten heranzuziehen sind (I, S. 20).

Gerade auf diesem Gebiet bringt die neue Bearbeitung besonders wichtige Fortschritte gegenüber der ersten Auflage und dem bisherigen Stand der Germanistik. Die bahnbrechenden Ergebnisse von GEORGES DUMÉZILS vergleichender Durchforschung der idg. Mythologien hat zumindest auf dem germanistischen Gebiet keinen produktiveren Mitstrebenden gefunden als DE VRIES. Dem großen französischen Forscher verdanken wir es ja vor allem, daß die von der Romantik erhoffte, vom Positivismus verworfene Möglichkeit einer vergleichenden idg. Religionsgeschichte, die sich an die Seite der vergleichenden idg. Sprachwissenschaft stellen könnte, nunmehr neu zu Ehren gekommen ist. DUMÉZIL hat bekanntlich, ausgerüstet mit den Werkzeugen der Sprach- und Religionswissenschaft, der vergleichenden Kulturmorphologie und Volkskunde, in einer langen Reihe von höchst gewichtigen Untersuchungen Stück um Stück einer vergleichenden idg. Mythen-, Kult- und Sozialgeschichte erarbeitet, die ich zu den bedeutendsten Errungenschaften modernster historischer Wissenschaft zählen möchte. Selbst wenn diese vergleichende Forschung bei ihrer Pionierarbeit so vielen Einzelirrtümern ausgesetzt würde, wie sie der vergleichenden Sprachwissenschaft beschieden waren, so wäre doch dies Unternehmen nicht minder bedeutend als das der vergleichenden Linguistik. Die durch DUMÉZIL errungene Erweiterung des religions- und kulturhistorischen Horizontes hat sich auch für die Germanistik schon jetzt als höchst folgenreich erwiesen. Eine Gestalt wie *Donar-Thor* etwa (s. II, S. 107ff.), die rein sprachlich nur bis zum keltischen *Tanaros-Tanaris* zurückverfolgt werden konnte, wird nun in ihrer tatsächlichen religiösen Funktion, die (schon 'primär'!) nicht bloß den Donner, sondern auch Herrschaft, Fruchtbarkeit und Heldentum umspannt zu haben scheint, religions- wie verfassungsgeschichtlich weit besser verständlich als im Bereich der älteren, primär philologisch-linguistisch, nicht altertumskundlich-kulturmorphologisch orientierten Forschung, der die etymologischen Zusammenhänge als das Sicherste und oft auch als das Wesentlichste galten. Wo der Donnerer auch Gott des Staates war, wie in der Antike, öffnet sich uns ein tiefer Einblick in die alte Idee und Grundkonzeption des Staates (von fast jeder modernen tief verschieden). Aber wenn weiter der Vergleich Thors mit Indra zeigt, daß dieser Gott 'auch' einer der wichtigsten Herren und Hüter sozialer Gemeinschaft und Ordnung war, dann ergibt sich, daß hier eine typologisch-funktionsgeschichtliche Interpretation viel weiter führt als eine primär oder allein sprachlich ausgerichtete. — Eine ähnliche Umstellung von wortgeschichtlichen auf funktionsgeschichtliche Interpretationsweisen wird sich auch noch weiter als überaus ergiebig bewähren.

Eine grundsätzliche Bemerkung zu dieser so bedeutsamen Erweiterung unserer methodischen Möglichkeiten sei indessen noch gestattet: DE VRIES hat mit Recht die Tragweite von DUMÉZILS Unterscheidung dreier Grundfunktionen betont, die im Mythologischen wie im Religionssoziologischen sehr häufig wiederkehren: Herrschaft, Kriegertum und Fruchtbarkeit (oder auch der gütige und der gefährliche Aspekt der Herrschaft und die Fruchtbarkeit: vgl. II, S. 101 u. ö.). Ich möchte meinen, daß außer diesen drei Funktionen, die die Lebens-

ordnung wie auch die Kultordnung der Vergangenheit folgenreich geprägt haben, noch weitere als nicht minder typisch anzuerkennen sind: so etwa die Arbeit. Wir finden, uns modernen Menschen vielleicht befremdlich, Formen der Arbeit (und keineswegs etwa nur agrikultureller, sondern auch technischer Arbeit) sowohl in den alten Mythologien wie im volkskundlichen Überlieferungsgut in einer merkwürdig engen Beziehung nicht allein zum Mythos, sondern, wie genaueres Zusehen lehrt, auch zum Kult. Das Weben etwa galt den Griechen als Erfindung und Gabe der Pallas Athene, das Pflügen wurde in China prototypisch vom Kaiser, dem Sohn des Himmels, vollzogen und war dort — wie in so vielen Kulturen — geheiligt. Die Vǫluspá nennt unter den Verrichtungen der Götter in der Urzeit das Zimmern, Bauen und Schmieden und das Herstellen von Werkzeugen (.. *æsir... hǫrg ok hof há timbroðo; afla lǫgðo, auð smíðoðo, tangir skópo, ok tól gørðo* 7,1ff.). Ich möchte solche Zeugnisse dahin deuten, daß auch die Vorgänge und Ordnungen der Arbeit als Repräsentationen von geheiligten Ur-Vollziehungen angesehen und durchgeführt wurden. Dann aber galt solche Arbeit als in Verbindung mit göttlicher Kraft und heiliger Verpflichtung stehend. Die früher häufig versuchte aitiologische Rückführung solcher Arbeitsvorgänge auf 'Kultur-Heroen' würde die kultische Heiligung praktischer Arbeitsvollzüge, die sich im volkskundlichen Überlieferungsgut beobachten läßt, noch keineswegs erklären. Hier ist noch ein weites Feld zu durchforschen.

Solche Kultformen der Arbeit scheinen mir auf eine alte Ehrfurcht vor dem Schöpferischen des menschlichen Schaffens hinzudeuten, das als ein gottebenbildliches Handeln empfunden wird, nicht als bloßer Zwang wie die Sklavenarbeit oder auch primär als Mühsal (vgl. mhd. *arebeit* und seine Entwicklung). Doch ist es bemerkenswert, daß kein alter 'Arbeitsgott' nachweisbar ist — vergleichbar etwa der Jagdgöttin oder den Schmiedegöttern. Es wurden offenbar die verschiedenen Arbeitsvorgänge nicht als Unterarten einer übergeordneten Einheit 'Arbeit' erlebt und angesehen — und deshalb wurden sie verschiedenen Gottheiten 'zugeteilt'. Es wird intime Einblicke in die geistige und soziale Eigenart verschiedener Kulturen und Epochen gewähren können, wenn man untersucht, welche Arbeitsfunktionen jeweils welchen Gottheiten zugeschrieben wurden — und weshalb.

Ohne hier im einzelnen auf diesen Fragenkreis eingehen zu können (was ich mir vorbehalten möchte), will ich nur aussprechen, daß dabei eine Unterscheidung dieser Funktionen von den drei vorher genannten nicht als eine Scheidung im Sinne eines Trennens gedacht ist. Im Gegenteil! Unterscheiden muß ja keineswegs ein Isolieren bedeuten. Gerade das Ineinandergreifen der verschiedenen, begrifflich unterscheidbaren Funktionen, das unter Umständen bis zu einem Zusammenwachsen intensiviert erscheinen kann, gibt uns die Möglichkeit schärferer Einblicke in die individuelle Eigenart historischer Lebensformen, Kulturordnungen und ihrer geistigen und gesinnungsmäßigen Voraussetzungen. Um das Gemeinte hier wenigstens durch éin Beispiel zu verdeutlichen: Wenn der römische *Mavors-Mars* 'einerseits' Gott des Krieges war, aber 'anderseits' auch Gott des Feldbaues, so ist darin wohl nicht eine sekundäre Verschiebung und schon gar nicht ein Zufall zu sehen, sondern der

mythologische Ausdruck dafür, daß im alten Rom — sehr anders als etwa im Griechenland Homers und Platons — der adelige Krieger zugleich Bauer war (Cincinnatus hat kaum ein hellenisches Gegenbild): deshalb konnte der Schutzgott des kriegerischen und des bäuerlichen Handelns dieser Menschen der selbe sein. Das Pflügen und das Kämpfen scheinen von diesen Kriegerbauern nicht einmal als zwei ganz getrennte Inhalte ihrer Existenz erlebt worden zu sein, sondern als verschiedene Formen (man möchte beinahe sagen: 'Varianten') ihres Lebensprozesses, ihres Tätigseins. In anderen Mythologien, wo die Fruchtbarkeitsgöttin zugleich Liebesgöttin ist, wurde — im tiefen Gegensatz zu jener altrömischen Konzeption — offenbar das Mysterium des Fruchtbarwerdens als das 'Gemeinsame' erlebt, das in so verschiedenen Seinsbereichen wie dem Feldbau und der Liebe als ein Heiliges belebend walte und wirke.

Wenn solche Interpretationsweisen nicht als grundsätzlich verfehlt abzulehnen sind, so wird ihre Rechtfertigung darin liegen, daß alle wesentlichen oder als wesentlich empfundenen Funktionen des Gesamtlebens praktisch religiös (und das heißt wohl immer: auch kultisch) geweiht waren, daß aber die einzelnen unter ihnen in verschiedener Weise — je nach der besonderen Struktur der betreffenden Kultur, Kulturepoche, Kulturschicht — als näher miteinander verbunden erlebt worden sind. — Ich möchte nun zweifeln, ob jene drei oder auch mehrere anzusetzenden Hauptfunktionen stets oder regelhaft als wesentlich getrennt (das wäre nicht dasselbe wie 'unterscheidbar') erlebt worden sind — was dann freilich eine ursprüngliche Dreizahl oder entsprechende Mehrzahl von Göttern als religionsgeschichtliches Anfangsstadium hätte zur Folge haben können oder müssen. Vielmehr dürften erstens in der Regel mehr als nur drei Funktionen der Lebensordnung, auch des Menschenlebens, als geheiligt erlebt und anerkannt worden sein — so in sehr vielen Kulturen etwa auch die Jagd oder die Seefahrt; aber auch andere Funktionen einer Kultur oder auch eines Standes werden, wenn sie geheiligt waren, ihre sakralen, mythischen, kultischen Schutzherren oder Gottheiten gehabt haben: etwa die Schmiedekunst oder die Baukunst oder die Kunst des Gesanges, doch auch die geistige Versenkung und das Erkennen. Das 'System' der Funktions-Gottheiten (wenn man sie so nennen darf) wird, so möchte ich vermuten, ein in der Regel sehr getreues Spiegelbild der geheiligten Lebensfunktionen gewesen sein. — Als Zweites erscheint mir wichtig die Gruppierung und historisch jeweils charakteristische und bedeutsame Zusammenfassung verschiedener Funktionen zu 'synthetischen' Erlebniseinheiten, wie etwa die oben genannte von Feldbau und Kampf und die von Feldbau und Erotik. — Besonders merkwürdig und einblickgewährend aber wird dabei die Synthese menschlicher Funktionen und kosmischer Potenzen sein — etwa von Herrschaft und Donner, von Rechtsordnung und Himmelsordnung, von Mutterschaft und Erde, und so vieler anderer. Jede von ihnen verdiente eine eigene geistesgeschichtliche und kulturmorphologische Untersuchung. — Solche Synthesen darf man wohl schon sehr frühen und urtümlichen Kulturstufen als typische Möglichkeit zuschreiben. Und gerade die in der Religionsgeschichte so breit variablen Verschiedenheiten solcher Gruppenbildung dürften einen besonders unmittelbaren, intimen

und differenzierten Ausdruck der jeweiligen Lebensstruktur und Geistesstruktur darstellen und auch als solche interpretierbar sein.

Ich möchte also davor warnen, das Getrenntsein (nicht bloß Unterscheidbarsein) jener Hauptfunktionen zu überschätzen, anderseits aber auch davor, ihre Dreizahl für eine Grundgegebenheit zu halten. An diesem Punkt würde ich auch Dumézils so glänzenden sakralsoziologischen Untersuchungen eine gewisse Erweiterung oder Auflockerung wünschen. Überdies wird es sich kaum durchführen lassen, zwischen Haupt- und Nebenfunktionen des Lebens wirklich grundsätzlich zu unterscheiden — ebensowenig wie zwischen 'Haupt-' und 'Neben'-Göttern.

Hingegen scheint es mir eine überaus bedeutsame Tatsache, daß so viele Kulturen alle Götter (auch offenbare 'Funktionsgötter') als miteinander blutsverwandt bezeichnen: denn dies muß doch wohl bedeuten, daß alle diese göttlichen Wesen aus einem geheimnisvollen Ursprung stammen, aus dem auch ihre Heiligkeit, ihr sakrales Wesen als das ihnen Gemeinsame erflossen geglaubt wurde. (Über die Zweiheit der Asen- und der Vanen-Sippe s. u.). Da an allen diesen Göttern ihr Gemeinsames, nämlich ihre Göttlichkeit, das Wichtigste ist, so muß im Denken jener Zeiten dies Gemeinsame der Vielfalt wesensmäßig übergeordnet geglaubt worden sein. Dies Gemeinsame ihres Ursprungs, der Urquell ihrer Göttlichkeit, wird von merkwürdig vielen Mythologien in geheimnisvollem Dunkel gelassen, das man durch Mythenerzählungen kaum je zu erhellen sucht: ich glaube, nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus letzter Ehrfurcht.

Aus dieser so verbreiteten Vorstellung von der Blutsverwandtschaft der Götter — und aus anderen Überlieferungsbeständen — möchte ich schließen, daß in jenen Kulturen die Gesamt-Lebensordnung (einschließlich ihrer inneren Spannungen) als geheiligt galt. Der Polytheismus nähert sich mit dieser Auffassung der Götterzwiste wohl dem Sinn des 'ungeheuren' Spruches, den Goethe dem letzten Teil von Dichtung und Wahrheit vorangestellt hat: Nemo contra deum nisi deus ipse. Die seelische Möglichkeit, auch noch Gefährlichstes, Furchtbarstes der göttlichen Größe und Macht zuzuordnen, und sie nicht sogleich dem Widergöttlichen (das man sehr wohl kannte, so die Germanen in Riesen und Unholden) zuzuordnen, muß in jenen Zeiten gewaltig gewesen sein. Nicht nur dort, wo das Leben statisch erscheint und harmonisch verfließt, vermochte solche Seelenhaltung Ehrfurcht zu empfinden und Göttliches anzuerkennen, sondern auch dort, wo es dynamisch sich gestaltet und Kampf und Leiden in sich schließt. Der Begriff 'Ordnung' muß da so gefaßt werden, daß er auch noch diese Lebenswirklichkeiten mit umgreift, also auch noch Kampfordnungen (man darf dabei etwa an die Ilias erinnern). Und diese Gesamtordnung der Menschen in der Welt, nicht nur die spannungslose, ist damals im strengen Sinn heilig gehalten worden. — Wo diese Ordnung als 'Midgard' angesehen wurde, dort war sicher der Gegensatz gegen 'Utgard' mitgesehen, gegen die Welt des Chaos, das der (in sich spannungsreichen) Ordnung als vernichtungsdrohend entgegengesetzt ist. Dieser Chaotik in ständiger Kampfbereitschaft entgegenzuwirken, wurde — dies dürfen wir aus manchen Zeugnissen erschließen — als ethische und religiöse Pflicht empfunden. Die

Gegensätze zwischen den Göttern sind anderer Art als die Urfeindschaft gegen die Midgardschlange und den Fenriswolf. — Und in Entsprechung dazu gibt es unter den Menschen Kämpfe, die mit ritterlicher Ehrung des Gegners durchgeführt werden, und solche, die auf radikale Vernichtung des Feindes abzielen. Wo eine Kampfordnung anerkannt wird, da gibt es auch noch gemeinsame verbindliche Werte und insofern eine gemeinsame Ordnung.

Die Auffassung, daß die Gesamt-Ordnung des Lebens — wohl in dem Umfang, als sie durch Gesetze (auch Kampf-Gesetze) geregelt war, — als heilig und als Teil der heiligen Weltordnung gegolten habe: eine solche Auffassung steht freilich in tiefem Gegensatz zu jenem Profanismus, der zumal dem letzten Jahrhundert weithin als historische Selbstverständlichkeit galt. Indessen dürfte es der Forschung weit schwerer sein, positive Zeugnisse für einen solchen Profanismus der alten Lebensordnungen beizubringen als für deren zeremoniale und ursprünglich kultische Gebundenheit. Wo aber solche Zeugnisse fehlen, da ist damit eben noch keineswegs ein Beweis für Profanismus erbracht, so wenig wie für sein Gegenteil. Dort, wo wir Zeugnisse zu diesem Problem besitzen, deuten sie, soweit ich sehen kann, unvergleichlich öfter auf sakrale als auf profane Strukturen. (Etwas ganz anderes als die Profanität der überpersönlichen Lebensordnungen ist die religionslose Haltung Einzelner, von der u. a. manche Sagas—als etwas Bemerkenswertem! —berichten; solche persönliche Religionsablehnung oder Religionsfremdheit Einzelner hat es höchstwahrscheinlich immer gegeben [vgl. dazu Tor Andræ in Uppsala Universitets Årsskrift 1932, Bd. 2, Program 5] — doch war sie für die Gemeinschaft nicht Maß-gebend.) — Innerhalb einer solchen dem Religiösen eingegliederten Lebensform wird Dumézils 'Hauptfunktionen' (aber wahrscheinlich nicht nur ihnen) hohe geschichtliche Bedeutung zuzumessen sein. Wir können von einer immer weiter schreitenden Erhellung der verschiedenen sakralen Funktionen und ihrer Beziehungen zu den wechselnden Systemen der Mythologie noch vielerlei Einblicke in das innere Gefüge der alten Kulturen erwarten.

Ich habe versucht, angesichts der neuen Fassung von de Vries' Standardwerk wenigstens an einigen Punkten zu verdeutlichen, wo heute die Durchforschung der altgermanischen Religionsgeschichte steht — vor welchen Ergebnissen und vor welchen weiteren Aufgaben. Es seien noch einige Einzelbemerkungen hinzugefügt, obwohl ein solches Riesenwerk des Erörterungswürdigen fast auf jeder seiner mehr als tausend Druckseiten übergenug bietet. Das ist kein Mangel, sondern ein Reichtum. Jeder, der sich erkenntniswillig in dieses Werk versenkt, wird das empfinden.

Daß die germanische Religion 'ein festes System' bildete (I, S. 23), entspricht gewiß nicht dem ersten Eindruck, den ihre so fragmentarischen Zeugnisse hervorrufen. Wie dieser Satz gemeint ist, mag aus dem oben Gesagten deutlicher werden. Freilich sind wir noch weit davon entfernt, die innere Notwendigkeit und systematische Ganzheit dieser Religion in allen Einzelheiten anschaulich zu fassen. Auch Grönbechs großartige und tiefschauende Darstellung umspannte noch nicht das Ganze dieser Religion zu einem einheitlichen Bild — schon deshalb nicht, weil er, der das innere Leben der Sippe mit so außerordentlicher Einfühlungskraft erfaßt hat, der staatlichen Sphäre des

Frühgermanentums nicht ebenso gerecht geworden ist. Und doch haben die germanischen Stämme gerade in den von ihm geschilderten Jahrhunderten den Grund zu den großen europäischen Staatensystemen von Norwegen, Island, Dänemark und Schweden bis Rußland, von Deutschland bis England, von Frankreich und Burgund bis zum Westgotenstaat und den Langobarden gelegt. Für alle diese die historische Zukunft Europas so nachhaltig bestimmenden Staatenbauten war die Sippenordnung zwar ein 'Fundament', doch sind sie nicht einfach 'aus' der Sippe emporgewachsen wie der Baum aus dem Samen. Aber was diese geschichtlichen Groß-Ordnungen zusammenhielt, war, wie sich zeigen läßt, nicht minder ernst durch religiöse Mächte gebunden als es die Sippe war. Die Thingversammlung wie das Königtum waren sakral gebunden, sakral verfaßt. Erst wenn wir diese Mächte, ihre Auswirkungen und die aus ihnen sich gestaltenden historischen Gebilde auch religiös, nicht bloß juridisch und politisch verstehen, und sie (was besonders schwer ist) mit den anderen sakralen Potenzen des altgermanischen Lebens 'zusammenschauen', werden wir einem Gesamtbild der germanischen Religion näher kommen. Wir verdanken de Vries auch auf diesem Gebiet sehr viel; er hat diesen Fragen mehrere Einzeluntersuchungen gewidmet.

Eine der größten Schwierigkeiten bei dem eben genannten Problem liegt darin, daß in dem Bereich, in dem staatlich-politische Mächte sich mit den religiösen durchdringen, die Gewalten des Tragischen und des Schicksalhaften, die in der germanischen Heldensage sichtbar werden, auch den Mythos berührt haben müssen. Diese tief irrationalen Mächte gedanklich in ein geordnetes, überschaubares, irgendwie rationales System zu bringen, ist unmöglich. Ein wacher, wachsamer Sinn für diese Seite des Daseins scheint zu den besonders ausgeprägten Wesenszügen des Frühgermanentums zu zählen. Etwa der Schluß des Hunnenschlachtliedes gehört zu den großen Zeugnissen altgermanischer Religiosität, ohne daß da ein Ausblick auf ein religiöses 'System' sich auftut. Aber es weht der Atem des Schauerns vor der Unerforschlichkeit der göttlichen Macht.

Was bedeutete diesem so mutigen Menschentum der Schauer? War es sein letztes Ziel, ihn zu überwinden? Zahllose Schilderungen in Heldendichtung und Saga bezeugen eine Haltung, die man so kennzeichnen kann (dazu I, S. 27). Aber konnte auch das Germanentum das Schaudern als 'der Menschheit bestes Teil' erleben — und erleben wollen? Ich glaube, daß Wichtigstes der altgermanischen Religion aus dieser Quelle strömte. Das Menschenopfer im Semnonenhain (Germania, cap. 39) war bei weitem nicht der einzige Gemeinschaftskult, wo das Schauervolle mit der gesetzhaften Gründung einer großen Ordnung untrennbar verbunden war. Die Bindung der Staatsordnung an das Horrendum muß als Wesenszug des Altertums gelten. Darin erscheint das Germanentum der griechischen Anschauung, wie sie Aischylos in den 'Eumeniden' ausspricht, im Tiefsten verwandt. —

Im archäologischen Teil seines Werkes (I, S. 83—156) bietet Verf. eine ungemein reiche Übersicht über von Vorgeschichtsforschern beigebrachte Materialien und Theorien zur Religionsgeschichte. Er hält uns vor Augen, wie hypothetisch dieser Bereich ist und notwendig bleiben wird. Doch wägt er

immer wieder sorgfältig die Belege und Deutungen gegeneinander ab. — Bei der Interpretation der Bestattungsbräuche betont er, m. E. mit vollem Recht, daß die Nekrophobie gewiß nicht die einzige oder wesentlichste Haltung zu den Toten gewesen sei, sondern daß vieles am Totenkult nur aus positiven Beziehungen zu den Toten zu verstehen ist. Treue und Liebe zu den Verstorbenen, der Wille, mit ihnen verbunden zu bleiben, wird in vergangenheitsbejahenden Geschichtsepochen eh und je eine lebengestaltende Macht gewesen sein. Daß die Forschung in einigen ihrer Perioden die Nekrophobie so einseitig hervorgehoben hat, steht sicher in engem psychologischen Zusammenhang mit der gerade damals so oft vorgetragenen Lehre, die Religion sei aus der Angst erwachsen, nicht aus der Verehrung.

Die Interpretation der bronzezeitlichen nordischen Felsbilder durch O. Almgren, der sie als kultische 'Perpetuierungen' von Kulthandlungen deutete, die heute noch in vielen Ausläufern fortbestehen, hat de Vries im wesentlichen gebilligt (I, S. 102ff.). Es hat auch noch keine andere Interpretation eine so große Zahl ihrer typischen Motive in so einheitlicher Weise und so ungekünstelt zu deuten vermocht. — Vielleicht schreibt de Vries den alten Religionen bisweilen zuviel logische Geschlossenheit zu (vgl. oben). Solche wird zwar Ziel jeder theologischen Systematik sein. Doch die alten, noch nicht systematisierenden Religionen tragen meist deutliche Spuren davon, daß hier aus sehr verschiedenen religiösen Erlebnissen, aus verschiedenen kultischen Institutionen jene unmittelbaren Ergriffenheiten, Visionen, Symbole emporgestiegen sind, die dann nicht allzuweit von ihren Ursprüngen weggeführt und nur zögernd und zunächst wohl nur selten als Bausteine zu großen Systemen und Konstruktionen verwendet wurden. In dem Gegeneinander von religiöser Unmittelbarkeit und denkerischer Systematik wiegt in urtümlichen Religionen, auch in der altgermanischen, die erste offensichtlich vor (vgl. auch I, S. 24ff.). — Ich bin deshalb auch nicht sicher, wie viele der Widersprüche in der altnordischen Mythologie und Kultwelt wir einer Verschmelzung oder Durcheinandermischung der Vanen- und der Asenreligion zuschreiben dürfen, resp. der Vermischung der Megalithleute mit den Streitaxtleuten und einer vegetativen mit einer kriegerischen Religion. Muß man nicht damit rechnen, daß diese beiden Funktionen beiden Bevölkerungen bekannt waren, wenn sie auch möglicherweise von den beiden recht verschieden bewertet und eingestuft wurden? Indessen wird es für die Frage solcher Religionsverschmelzung als bedeutsam anzusehen sein, daß gerade in der altnordischen Mythologie die Götter nicht alle als blutsverwandt gelten, sondern zwei verschiedenen Verwandtschaftskreisen angehören (vgl. oben), die aber nicht zwei verschiedene kosmische Aspekte und gewiß nicht ursprünglich entgegengesetzte ethische Potenzen, etwa Böses gegen Gutes, verkörperten, sondern zu friedlicher Gemeinschaft kamen. Diese Zweiheit der Göttersippen mag in der Tat für eine geschichtlich-ethnographische Deutung des Vanenkrieges sprechen (vgl. auch II, S. 208ff.).

Sehr dankenswert ist es, daß de Vries die Zeugnisse der altgerm. Religion in gesamthistorische, nicht allein in mythologische Zusammenhänge stellt. So bietet die neue Auflage ein historisches Kapitel über die Umwelt der heidnischen Germanen (I, S. 157—171; vgl. 1. Aufl., I, S. 157ff., 219ff.). Hier

finden sich, wie auch schon in dem Kapitel über die Quellen der germanischen Religion (I, S. 28—49), wichtige Erörterungen über die umstrittene Frage des Quellenwertes der Isländer-Sagas (bes. I, S. 37ff., 45f., 170ff. u. ö.). Verf. betont, weshalb das Lebensbild der Sagas nicht dem des germanischen Altertums überhaupt gleichgesetzt werden dürfe (wozu u. a. Grönbech neigte). Als wichtigen Strukturunterschied möchte ich hinzufügen, daß Island wegen seiner Lage nie als Ganzes in außenpolitische Aktion getreten ist — im Gegensatz zu allen anderen germanischen Stämmen und Staatsverbänden (mit Ausnahme der Orkaden, der Färöer und Grönlands). Und deshalb hat Island diejenigen geschichtlichen Organe nicht ausgebildet, die zur außenpolitischen Selbstbehauptung sonst notwendig waren — vor allem keine gemeinsame Heeresorganisation. Nicht, daß deswegen das altisländische Leben friedlicher verlaufen wäre, was jeder unvoreingenommene Saga-Leser bestätigen wird. Aber die 'obersten' Kampf- und Aktionseinheiten auf Island waren die Sippenverbände, nicht der nach außen geschlossen wirkende Stammesverband. So weit L. v. Rankes Lehre vom Primat der Außenpolitik gilt, wird durch eine solche Tatsache die Gesamt-Struktur des Volkes bestimmt sein. In religionsgeschichtlicher Hinsicht dürfte eine der Folgen dieser Strukturbesonderheit das Zurücktreten des Odin-Kultes auf Island gewesen sein (vgl. unten).

Der tiefe Unterschied gegenüber den alten, mehr literarhistorisch ausgerichteten Mythologie-Handbüchern wird besonders deutlich in dem Kapitel über die religiösen Grundlagen des Menschenlebens (I, S. 172—208). de Vries betont ähnlich stark wie Grönbech, wie sehr der Einzelne aus der Sippe und ihrer Gemeinschaftskraft heraus lebte. Das hatte de Vries auch in seinem geistvollen und tiefen Buch 'Die geistige Welt der Germanen' (1943/1945) eingehend dargetan. Die aus der Sippe strömende Zuversicht macht Verf. überzeugend anschaulich. Von da aus wird ja auch erst die ganze Tragik sichtbar, die dort entstand, wo ein Mensch gezwungen wurde, gegen die Sippe zu handeln wie Hildebrand. Ist aber der Sinn solcher Kunstwerke, die man jahrhundertelang nicht vergessen konnte, letzte Verzweiflung und seelische Vernichtung? Oder führt auch ihre Tragik empor? Solche Fragen öffnen seelische Räume, die rätselhafter sind, als daß wissenschaftliche Logik sie ganz ausmessen könnte, und die doch wirklich geistige Lebensräume dieser alten Völker waren: das wird schon durch die Verbreitungsgeschichte jener Dichtungen erwiesen. Wir haben damit zu rechnen, daß diese tragischen Gewalten auch im religiösen Leben des Germanentums, nicht allein in der Heldensage, gewirkt haben. An dieser Stelle hätte m. E. eine Kritik von Grönbechs sonst so großartigem Werke einzusetzen, das durch die Zusammenordnung von Heil und Ehre, anderseits aber von Sippenbruch, Unheil und Neidingtum einen Kreis sehr tiefer seelengeschichtlicher Probleme ausschließt.

Gerade die größten Gestalten der germanischen Heldensage sind keine Erfolgsgesegneten, keine 'Glücksmänner' im Sinne des Grönbechschen Begriffs 'Lykkemand': man denke an Hildebrand, Hagen, auch Siegfried oder an Dietrich, wie ihn die Sage (entgegen der Geschichte) gestaltet hat. In das Gegensatzpaar Glücksmann (an. *lykkumaðr*, *giptumaðr* usw.) und Neiding, wie es Grönbech gezeichnet hat, können sie alle nicht eingeordnet werden. Ist der

alte Hildebrand, wie ihn das Heldenlied sieht, ein Glücksmann oder ein Neiding? Keines von beiden — aber ein Mensch, der den Germanen von Italien bis Island Jahrhunderte lang als ein unvergeßlich Großer vor den Augen der Seele stand.

Und trotzdem war die altgermanische Tragik nicht 'pessimistisch'. Denn sie ist ein Hochgesang auf die Seelenfreiheit des Menschen, auch noch im Furchtbarsten. — Wo aber findet man die Zeugnisse dieser Haltung in den Dokumentationen der altgermanischen Religion? Gewiß nicht im Bereich der Vegetationsmythologie oder -magie, sondern in tief verschwiegenen Sphären ihres Seelentums, wo keine rationalen 'Lösungen' für die Rätsel des Daseins, des Schicksals, versucht werden. Hier wurde kein System der Schicksalsideen geschaffen — aber es waltete schweigsame Ehrfurcht.

Es ist kein Widerspruch gegen die leidenschaftliche Teilnahme ganzer Jahrhunderte an den tragischen Konflikten solcher Schicksalsmenschen, wenn wir feststellen, daß sich das 'normale' Leben der Einzelnen im germanischen Altertum in einer streng geordneten Folge von Gesetzen, Normen und Riten vollzog, deren religiösen Sinn de Vries sehr einprägsam darlegt: Haus und Herd, die Stätten seines Lebens, sind geweiht, die Toten bleiben mit im Sippenverband; durch Wassertaufe und Namengebung wird das Kind in diesen Verband aufgenommen und gewinnt schon dadurch eine Verbindung auch mit den Verstorbenen. Adoption und Hochzeit fügten dieser Gemeinschaft auch neue Menschen hinzu — und auch diese Bindungsakte waren sakral. Die Bestattung endlich stößt den Verstorbenen nicht aus der Sippengemeinschaft weg, sondern umschließt ihn, und dauernder Totenkult läßt diese Verbundenheit so lange wirken, wie die Sippe lebendig bleibt. Alle diese Tatsachen gehören ebenso unbezweifelbar der Religionsgeschichte wie der Sozialgeschichte an (und einer 'realistischen', das heißt: die Lebenswirklichkeiten und -wirksamkeiten berücksichtigenden Soziologie). Und erst vor dem Hintergrund dieser Ordnungen wird das Außerordentliche jener Schicksale voll sichtbar.

Sehr wichtig, wenn auch knapp, sind de Vries' Hinweise auf die sakrale Gebundenheit auch der überfamiliaren Verbände in Gau und Stamm (I, S. 201 ff.). Auch von der Religionsgeschichte her bestätigt es sich, daß diese übergreifenden Gemeinschaften nicht 'aus' der Familie herleitbar sind, weder durch bloße Summierung noch durch Anschwellung einzelner Familien, sondern daß sie eine eigene kultische Struktur besitzen. Diese Unterschiede (die u. a. bei Grönbech nicht immer deutlich geworden sind) verdienen ebenso die Aufmerksamkeit des Religionshistorikers wie die des Soziologen.

Wie weit de Vries sich von dem älteren wissenschaftlichen 'Trennungsdenken' entfernt hat, das die Lebensrealitäten der Gemeinschaft ohne Religion und die Religion ohne jene Realitäten betrachtete, bezeugt sein ganzes Werk und viele treffsichere Einzelformulierungen, so etwa der fundamentale Satz: 'Bei allen mehr oder minder wichtigen Handlungen, die, sei es im öffentlichen, sei es im privaten Leben, vollzogen werden, darf man erwarten, daß an irgend einer Stelle ein religiöses Element vorhanden ist, das dann auch den tieferen Sinn solcher Handlungen offenbart' (I, S. 204). Das umspannende soziologische, kulturmorphologische und religionshistorische Forschungsprogramm, das in diesen Worten beschlossen liegt, hat de Vries in vielfältigen Hinweisen durch-

zuführen begonnen, und ich würde wünschen, daß die beteiligten Nachbarwissenschaften es aufnähmen. Unser Bild der Vergangenheit würde dadurch tief umgestaltet und würde sich vom Geschichtsmaterialismus radikal entfernen.

Zweifellos sind solche Gedanken der Soziologie des letzten Jahrhunderts weithin gänzlich fremd gewesen. Es bedarf einer neuen Art des Sehens und des Suchens, um auf die Frage, die damit gestellt ist, bei der Durchforschung der Vergangenheit konkrete Antworten zu erhalten (vgl. dazu auch I, S. 207f., mit z. T. abweichenden Formulierungen).

Ich muß aus Raumgründen Bemerkungen zu den folgenden Einzelabschnitten (I, S. 209ff.) übergehen oder aufs knappste verkürzen: An ein System der agerm. Seelenvorstellungen glaubt Verf. nicht, dafür gibt er Beispiele und Analysen der verschiedenen Vorstellungstypen (I, S. 209ff.). Zu ergänzen wären die Verwandlungserlebnisse der Maskenkulte (vgl. I, S. 222ff.). Bei einer Behandlung der sog. niederen Mythologie (I, S. 241ff.) ist die Ausscheidung unechter Naturgeistervorstellungen besonders wichtig, ebenso die Zusammenschau altnordischer Überlieferungen mit neuzeitlichen. — In der Gliederung der Schicksalsvorstellungen ist DE VRIES zurückhaltender als EDUARD NEUMANNS Buch 'Das Schicksal in der Edda' (1955). — Im Kapitel 'Macht und Kraft' (I, S. 275—335) kennzeichnet Verf. Magie mit HAUER als eine 'Mechanisierung und Versteifung des Erlebnisses des Übernatürlichen im Banne einer seichten und brutalen Selbstsucht' (S. 276). Freilich verwendet Verf. — wie andere — das Wort 'Magie' sonst auch in anderer Weise (so S. 298ff.). Scharf lehnt er die Ableitung der Religion aus solcher Seelenhaltung ab. — Die Mythisierung von Naturdingen (Gestirne, Pflanzen, Tiere, Leibesglieder usf.) deutet Verf. nicht im Sinne der Naturallegorie, sondern aus dem Glauben an ihnen innewohnende heilige Macht (S. 279ff.); ähnlich faßt er auch den ursprünglichen Sinn der Formel *trúa á mátt sinn ok megin* auf, nicht als Zeichen eines alten Atheismus (S. 276ff.). — In der Unterscheidung von *hailag-* und *wîh-* folgt Verf. weithin BAETKE (I, S. 336ff.). Dabei ist er überzeugt, 'daß der germanische Begriff der Heiligen sich auf die Götter bezieht' (I, S. 341) — eine sehr folgenschwere These, die gewiß manchen Einwand ermöglicht und schwerlich eindeutig wird bewiesen werden können. — Die so wichtig gewordene Erforschung der kultischen Ortsnamen bereichert Verf. durch eingehende Analysen (I, S. 344ff.), besonders aber durch 12 umfassende Karten über die Ortsnamen, die die Verehrung Odins, Thors, Ulls, Njörds, Freys, Freyjas, der Vanen und verschiedener skandinavischer Göttinnen vor Augen stellen (im II. Bd.). Diese Karten sind gegenüber denen der 1. Auflage wesentlich bereichert und sollten von jedem eingesehen werden, der sich mit germ. Mythologie beschäftigt. Im Abschnitt über die Kultformen (I, S. 344—505, dazu vieles im II. Bd.) werden unter Ausbreitung eines reichen Belegmaterials und eingehender Diskussion der Sekundärliteratur die Opfervorgänge und Tempelanlagen, die Probleme der Götterbilder, des Priesterwesens, der Orakel, der Kultspiele und der großen Feste in einer Weise erörtert, die wesentliche Übersichten über den Stand der Forschung und zahlreiche neue Einsichten und Anregungen gibt. Zur Darlegung über die Labyrinthe und Trojaburgen (I, S. 474ff.) sei DE VRIES' neue Abhandlung in den FF Communications (Vol. LXX_1, No. 173, 1957) ergänzend erwähnt.

Die so überaus wichtige Verbindung von der Religions- zur Sozialgeschichte bilden die Erörterungen über die Kultverbände (I, S. 483—505). Es dürfte einen der wichtigsten methodischen Unterschiede gegenüber der älteren Mythologie-Forschung ausmachen, wenn man in den — so oft exklusiven und

überraschend beharrsamen — sakralen Verbänden eine zuverlässige und häufig ins Wesentliche führende Schicht religionshistorischer Tradition erkennt. Die soziale und geistige Eigenart solcher Verbände — ob sie in ständiger Todesnähe leben wie viele kultische Kriegerverbände oder in der Geborgenheit dörflicher Wachstumspflege, in der seelischen Ausgesetztheit von politischen Machtorganisationen oder der Weltabgeschiedenheit von kontemplativen Charismatikerbünden — all dies wird die Erlebnisrichtung ihrer numinosen Erfahrungen bestimmen oder doch mitbestimmen, ohne daß damit etwa die Religionsform aus dem 'Milieu' hergeleitet würde. Anderseits muß auf diesem sakralsoziologischen Gebiet, das die älteren Mythologie-Handbücher kaum zu beachten pflegten, die geradezu fundamentale Frage gestellt werden, ob und wie religiöse Erfahrungen und Kräfte die Form und Eigenart der in der Geschichte auftretenden Gemeinschaftsordnungen gestaltet haben: ein unermeßlich weites Feld auch noch künftiger historischer Forschung. —

Der Hauptteil des II. Bandes ist in der neuen Auflage den einzelnen Göttergestalten gewidmet (II, S. 10—358). Eine auch etymologisch tief fundierte Betrachtung über die sprachlichen Bezeichnungen der göttlichen Mächte und Wesen bildet die Einleitung (II, S. 1—10).

Ob 'Ase' zu idg. **ans-* 'atmen' (s. nun DE VRIES, An.Etym.Wb., S. 16) oder als sakraler *u*-Stamm **ansu-* neben **ansa-* 'Balken' zu stellen sein mag: einen Beweis für Pfahl-Fetischismus vermag das Wort nicht zu geben (so auch DE VRIES II, S. 7ff.), denn auch die Eyrbyggjasaga (IV, 3ff.) und andere Landnahmeberichte lassen ja Thor 'mit' den Hochsitzsäulen sein (*þórr var á land kominn með súlunar*, ib. IV, 5), keineswegs den Gott in den Säulen (jeder oder nur einer?) gleichsam aufgehen. Der Gott steht hinter oder über dem Idol, mit ihm verbunden, nicht aber schlechthin mit ihm identisch wie im Fetischismus. Anderseits darf etwa aus Jordanes (Getica XIII, 78) keineswegs geschlossen werden, daß das gotische *Ansis* zuerst profane Personen und erst sekundär sakrale bezeichnet hätte. DE VRIES ist hier wie sonst von dem Vorurteil frei, daß sich das Sakrale aus dem Profanen allmählich entwickelt habe oder dem Profanen gegenüber irgendwie sekundär sei. So weit wir in der Geschichte der Menschheit zurückblicken (wirklich blicken) können, finden wir sie charakterisiert durch sakrale Vorstellungen. Das ist einer der prinzipiellen, nicht graduellen Unterschiede des Menschen gegenüber dem Tier.

Zu den einzelnen altgerm. Göttergestalten einige grundsätzliche Bemerkungen:

Ob unter der lateinischen Umschreibung mit *Mars* immer **Tîwaz* zu vermuten sei, ist mir zweifelhaft (so bei Jordanes V,41; vgl. Bd. II, S. 10), wenn auch für die meisten Belege diese Interpretation zutreffen dürfte. Dieser Gott aber wird — wegen seiner Urverwandtschaft mit *Zeus* und *Juppiter* — schon seit idg. Zeit zugleich Himmels- und Thing- (oder 'Staats-') Gott gewesen sein. Und just dieses Beisammensein der beiden Funktionen (worin der *Juppiter Capitolinus*, *Zeus* und *Mars Thingsus* urverwandt sein werden) scheint mir überaus wichtig: denn darin drückt sich, wie ich glaube, die fundamentale Anschauung aus, daß der Himmelsgott auch Herr der staatstragenden Männerversammlung war, und ebensosehr, daß diese Staats-Versammlung der großen, geheiligten Ordnung unterstand, die auch über den Himmel herrschte. Man darf darum wohl sagen: diese Staatsordnung muß als Teil der göttlichen Ge-

samt-Ordnung angesehen worden sein, und deshalb nicht als Menschenwerk. Denn die Himmelsordnung ist gewiß immer als ein Urbild einer Ordnung erlebt worden, die dem Menschen übergeordnet ist, und der er eingeordnet und untergeordnet ist (vgl. II, S. 13f.). — Die Rechtsfunktion des Himmelsgottes sieht denn auch de Vries als sehr alt, wohl schon idg. an (so auch den geistvoll gedeuteten Mythos vom Verlust seiner Hand, II, S. 23f.).

Der Gestalt Wodans ist eine sehr eingehende Erörterung gewidmet (II, S. 27—106). Der so oft vertretenen Meinung, diese Gestalt — oder doch wenigstens ihr Name — sei erst verhältnismäßig spät nach Skandinavien gelangt (Lit. s. II, S. 46, Anm. 1), stimmt de Vries nicht zu. In ausführlicher Kritik nimmt er zu den einzelnen Argumenten Stellung (II, S. 47ff., 89ff.; vorher schon Tijdschrift voor ndl. Taal- en Letterkunde 52, bes. S. 197ff.). Ob *Gaut* — den ich lieber nicht als 'Heros eponymos', sondern als 'Theos eponymos' der Gauten kennzeichnen möchte — mit *Wodan* stets und überall identifiziert worden ist, läßt de Vries unentschieden (II, S. 41f.). — Es darf wohl gefragt werden, ob in den Fällen, wo ein Gott zwei oder mehrere Namen führte (was gerade für *Wodan* — *Odin* sehr charakteristisch war), ein generelles Bewußtsein vorausgesetzt werden kann, daß diese Namen das 'selbe' Wesen bezeichneten, und ob nicht hier die Möglichkeit des Sich-Verwandelns, der Gedanke an verschiedene Manifestationen, auch an Wiedergeburten und mehrfaches Erscheinen, wie das z. B. in der Schlußstrophe der Grimnismál formuliert ist, zu den typischen mythologischen Vorstellungsarten gezählt werden muß. Trotzdem ist damit keineswegs ein πάντα ῥεῖ der mythologischen Vorstellungen gegeben. So fehlt es etwa völlig an Traditionen, Odin habe sich z. B. je in Thor oder in Frey verwandelt, so wie wohl niemals geglaubt worden ist, daß etwa Zeus sich in Ares oder in Dionysos verwandelt habe. Wenn aber Odin wiederholt gerade 'als' *Gaut* erscheint, so darf man schließen, daß, falls hier wirklich ursprünglich verschiedene Gottgestalten vorliegen sollten, sie wesentlich enger strukturverwandt gewesen sein müssen als etwa Odin und Thor oder Odin und Frey, der Obergott der Schweden. Also darf offenbar auch in dieser scheinbar so ganz schwebenden Sphäre der Mythologie mit Gesetzlichkeiten gerechnet werden. Ich möchte sie zu den Strukturgesetzlichkeiten zählen.

Ist nun die so verwirrend vielgliedrige und zunächst nicht anschaulich zu fassende Struktur dieser kompliziertesten germanischen Gottgestalt ein letztlich chaotisches Konglomerat von durch geschichtliche Zufälligkeiten zusammengerückten Einzelmotiven und Einzelzügen? Oder handelt es sich bei dieser wichtigen, einst beherrschenden und wenigstens im Namen und in Einzelheiten fast unvergleichlich zählebigen Figur wirklich um eine 'Gestalt' — zwar eine vielleicht nicht anthropomorph-anschauliche, aber eine durch ein inneres Bildungsgesetz geformte? — de Vries erörtert dieses Problem eingehend und rechnet dabei auch mit der Möglichkeit, daß der Odin-Kult nicht überall denselben Charakter gehabt habe (II, S. 92), was gewiß berechtigt ist. Es fragt sich nur, ob man ihm einen ursprünglichen Grundcharakter, eine Grundstruktur zuschreiben darf oder nicht; diese mag dann im Lauf der Geschichte mancherlei sekundäre Abwandlungen erlitten haben.

Da de Vries eine kultsoziologische Strukturdeutung für erwägenswert hält

(II, S. 94ff. u. 100ff.), so darf ich in knappster Form meine Auffassung nochmals umreißen: Die zum Teil sehr disparat erscheinenden, aber überraschend festen Züge dieser Gestalt lassen sich nicht zu einem einheitlichen anthropomorphen Charakterbild zusammenfassen, wohl aber lassen sie sich auf einen einheitlichen Kulttypus zurückführen: so die Beziehung zur Ekstase, die Beziehung zu den Toten, die Verwandlungsfähigkeit, kriegerische, vegetative und dämonische Züge u. v. a. (vgl. Rez., Kultische Geheimbünde der Germanen I, bes. S. 323ff.). Nun gibt es Kultverbände, die sich zu ekstatischen Feiern maskieren, dabei Tote oder Dämonen (oder beides) repräsentieren, das Totenheer und den Totenführer darstellen usf. Solche Verbände kennt sowohl die Völker- wie die Volkskunde; auch die altgerm. *Harii* (Tacitus, Germ., cap. 43) gehörten dazu. Die gewöhnlichste Form ist die der Jungmannschaft der noch Unverheirateten, so in vielen dörflichen Verbänden. Die nahe Übereinstimmung ihrer Riten (Initiation durch Wasser, Feuer, Scheintötung und Wiedererweckung, auch Zahnexzision, Verschlungenwerden durch ein 'Ungeheuer', Heischeumzüge in Masken, u. v. a.) mit Kultverbänden primitiver Stämme spricht für ihre hohe Altertümlichkeit. Meist bildeten sie den Kern der kriegsbereiten Mannschaft des Stammes, oft eine in sich relativ geschlossene Gruppe innerhalb des Stammes. Wo ein solcher Stamm in langdauernde Kämpfe verwickelt war, verblieben manche oder viele Mitglieder länger in ihm, so daß sich in einer entsprechenden Reihe von Jahren ein solcher Jungkriegerverband ohne Personenwechsel und ohne rechtliche Verfassungsänderung gleichsam unversehens in einen Voll- oder Berufskriegerverband verwandeln konnte. — Wie der Verband seine eigenen Riten hatte, so konnte er auch einen Gott als besonderen Bundesgott verehren. Wo der Verband in kultischer Repräsentation das Totenheer darstellte, dort repräsentierte sein Anführer den Totenführer: das aber war im germanischen Bereich *Wodan* (wie u. a. schon die sehr alte interpretatio Romana als *Mercurius* zeigt). Wenn die Struktur dieser Gestalt aus einem solchen kultischen Hinter- und Untergrund zu verstehen ist, dann ergibt sich von da aus auch eine historisch-soziologische Erklärung für die Stellung dieses Gottes innerhalb des Göttersystems: Ursprünglich war der Obergott des Stammes, resp. der Gott der Gemeinschaft, ihrer staatstragenden Mitglieder, also der Thinggemeinde, **Tîwaz*, der idg. Vater- und Himmelsgott. Der Gott der Jungmannschaft stand sicher im Rang ursprünglich unter ihm. — Die vielberufene religionsgeschichtliche 'Revolution' nun, die Wodan in verschiedenen Gebieten des germanischen Gesamtbereiches (aber nicht überall!) an die Spitze des Göttersystems brachte, erkläre ich so: Dort, wo germanische Stämme durch die geschichtlichen Verhältnisse zu dauerndem Waffendienst veranlaßt waren wie an der Rheingrenze gegen das Imperium Romanum, konnte oder mußte die Jungkriegerschaft, die sich dabei in kurzer Zeit zur Vollkriegerschaft entwickeln konnte (s. o.), die wichtigste Rolle innerhalb des Stammesganzen spielen, weshalb ihr Gott über den alten Thinggott **Tîwaz* emporwachsen konnte. (Darum schon Tacitus, Germ. cap. 9, über die Germanen seines Gesichtsfeldes: *deorum maxime Mercurium colunt*, was später vielfach bestätigt wird.) Ein solches Emporwachsen innerhalb des Göttersystems, resp. innerhalb der Gesamtbevölkerung, läßt sich aber auch im Norden beobachten,

wo *Óðinn* als der Gott der Wikinger und Vollkrieger den höchsten Rang erringt. — Wo sich anderseits bewaffnete Auswanderungsgruppen bildeten, wie bei Cimbern, Teutonen, dann bei Goten, Angelsachsen, Langobarden usw., dort wird die politische Struktur des auf Wanderung und Landeroberung ausziehenden Stammesteiles nicht die Verfassung der bäuerlichen Thinggemeinde gewesen sein — und der oberste Gott solcher kriegerischer Wanderscharen kein Vegetationsgott. Sondern hier war die geeignetste Verfassungsform wohl in den meisten oder allen Fällen die der fest geschlossenen Gefolgschaft um einen *dux* oder *rex*, wie dies z. B. durch die gotische Wandersage bei Jordanes (Get. IV, 25; XVII, 94) vorausgesetzt wird. Wenn dieser Verband ebenfalls kultischen Charakter hatte (eine Annahme, die m. E. ungleich wahrscheinlicher ist als die entgegengesetzte, daß solche Gemeinschaften, die schweren Kämpfen und einem gemeinsamen Schicksal entgegengingen, ohne kultische Bindung gewesen wären): dann konnte eine solche Kriegergemeinschaft unter den vorhandenen Kult-Typen am ehesten jene bewährte Form des kultisch-ekstatischen Verbandes annehmen, dessen Gott nicht **Tîwaz*, sondern **Wôðanaz* war und dessen Anführer oder Gefolgsherr im Kult den Wodan 'repräsentierte'. — Diese sozialhistorische und zugleich religionssoziologische Annahme halte ich für den eigentlichen Schlüssel, der uns das Verständnis für eine ganze Reihe wichtiger historischer Tatsachen öffnet. Damit kann sich erklären, daß uns schon bei den ausgewanderten Cimbern ein *Mercurius Cimbrianus* bezeugt ist, daß bei den Angelsachsen als Königsahnherr *Woden* verehrt wurde, bei den Langobarden ebenfalls *Wodan* als höchster Gott, und als Königsahnherr auch *Gaus-*, d. i. altgerm. *Gaut-* wie der gotische Königsahnherr *Gapt* bei Jordanes (Get. XIV, 79, den ich auch mit vielen andern Forschern als *Gaut* auffasse) und der ags. Königsahnherr *Geat*. All diese Stämme, die in ihren Königen unmittelbare Blutsnachkommen von *Wodan*, resp. *Gaut*, sahen, haben dies gemeinsam, daß sie Wander- und Erobererstämme waren, denen ich also ein 'wodanistisches' Gefolgschaftskönigtum, nicht eine auf **Tîwaz* bezogene Thingverfassung, auch nicht ein Vegetationskönigtum wie den schwedischen *Ynglingen* zuschreibe. (Zum Strukturgegensatz zwischen diesen beiden Verfassungstypen s. Rez. in dem Sammelband 'Das Königtum', Vorträge und Forschungen III, 1956, S. 75ff., bes. 97ff.) — Es ist hier nicht der Ort, auf die Einzelheiten und Folgerungen dieser Deutung einzugehen. Sie scheint indessen gerade die historischen Beziehungen der Wodanverehrung zu wichtigen und langlebigen Formen der Verfassungsgeschichte erhellen zu können, die in der frühmittelalterlichen Staatengeschichte auftreten; auch dies wohl ein Beleg dafür, daß mythologische und religionsgeschichtliche Überlieferungen, sofern sie in Zusammenhang mit geschichtlich-politischen Gemeinschaftsformen standen, nur in einer Zusammenschau mit diesen Sozialformen gedeutet werden können. Die Forschungen von de Vries und Dumézil haben die Fruchtbarkeit, aber auch die Notwendigkeit solcher Synthese von Religionsgeschichte und Sozialgeschichte vielfach bestätigt. Es handelt sich eben darum, nicht nur den Zusammenhang zwischen Götternamen und Göttermythen ins Auge zu fassen, sondern auch den zwischen der Struktur der Göttergestalten und den Strukturen der sie kultisch verehrenden Gemeinschaften, und ebenso die Eingliederung dieser Gemein-

schaften in die umfassenden historischen und sozialgeschichtlichen Zusammenhänge. —

Die Gestalt Thors (II, S. 107—153) bietet ebenfalls mehrere schwierige Probleme dar. Die primär philologisch-linguistisch ausgerichtete Mythologie betrachtete als den roten Faden in seiner Geschichte seine Beziehung zum Donner, aus der seine Fruchtbarkeitsfunktion, die karg belegt ist, abgeleitet werden könnte (Blitz als Befruchter), zur Not daher auch seine Beziehung zum Bauerntum. Auch der Kampf gegen Unholde kann 'aus' der Funktion des Donnerschleuderers verstanden werden, aber schon viel schwerer seine Sozialfunktion, die ihm vor allem in Skandinavien, auch bei Nordleuten in Irland, zukam. Da der Donnerer auch bei Griechen, Römern, Indern und anderen als Obergott und Staatsgott erscheint, darf eine geschichtsmorphologische und funktionsgeschichtliche Forschung fragen, ob diese Doppelheit nicht alt und ursprünglich sei (vgl. bes. II, S. 152f.; vgl. oben). Ist aber diese Struktur primär und die im Keltischen und Germanischen erscheinende Sonderbenennung mit *Tanaros*: **Þunaraz* eine sekundäre Neubenennung, dann muß *Donar-Þórr* als eigene Göttergestalt vom alten Himmelsgott 'abgespalten' sein und einen wichtigen Teil der Funktionen des in Ζεύς πατήρ, *Dyāus pitar*, *Juppiter*, ill. Δειπάτορος fortlebenden idg. Himmelsvaters übernommen haben, der sich in **Tîwaz-Týr* (wie anderswo) weitgehend zum *deus quietus* entwickelt hätte. Die Ursache dieser Sonderentwicklung ist nicht leicht zu erkennen, denn sie liegt in dunkler Vorzeit. Daß hier kaum Einwanderungsvorgänge anzunehmen sind, hat de Vries, m. E. mit Recht, betont (II, S. 150f.). Das Problem wird historisch noch schwieriger, falls wir auch in *Ullr* einen Erben von wichtigen Funktionen des idg. Himmelsgottes zu sehen haben (vgl. II, S. 153ff.). Gewiß muß jede neue historische Welle, und sei es auch nur die Ausbreitungswelle, die einem neuen Namen für eine altverehrte Gottheit weitere Geltung verschafft, irgend einen geschichtlichen Ursprung und Anlaß haben. Ob aber in unserem Falle ein solcher in einer sozialen Differenzierung, einer politischen Machtverschiebung oder in einem rein geistigen Vorgang zu suchen sei, scheint mir bisher ungeklärt (dazu auch H. Ljungbergs Monographie 'Tor', Uppsala Universitets Årsskrift 1947, Nr. 9).

Daß die Vanen (II, S. 163—214) ausgeprägt vegetationskultische Funktionen hatten, ist nicht zu bezweifeln. Problematisch hingegen ist es, ob diese in dem Sinn 'primär' waren, daß ihnen in einem ersten historischen Stadium allein diese zugekommen seien. Nachzuweisen ist das nicht, vielmehr wird die Beziehung Freys zu den Königen, die als seine Nachkommen und Reinkarnationen oder Repräsentanten verehrt wurden, wohl uralt sein, vielleicht so alt wie die Fruchtbarkeitsmacht, die man ihm zuschrieb. Und damit ist auch wiederum nicht gesagt, daß diesem Königtum allein fruchtbarkeitskultische Funktionen zugekommen seien und nicht auch schon eh und je kriegerische und machtpolitische in irgend einem Umfang — wenngleich es auffallend und bemerkenswert ist, daß von den *Yngling*-Königen fast nirgends ein Sterben im Kampf nachweisbar scheint und die (für ein Reich wie das der Svear unentbehrliche) 'Garnison' der Uppsala-Könige in einigem Abstand, nämlich in Vendel, lag. Man wird diese Verhältnisse natürlich nicht jeder Urzeit zuschreiben,

aber in ihnen eine typische geschichts-morphologische Möglichkeit sehen dürfen. Wie vielfältig die Möglichkeiten einer historischen Kombination von Formen eines Vegetationskönigtums mit solchen eines Kriegerkönigtums sind, hat u. a. Dumézil an verschiedenen Stellen gezeigt.

Den Kern der Balder-Traditionen möchte ich — hier im Gegensatz zu de Vries (vgl. II, S. 214—238, bes. 236f.) — nicht in einem 'odinischen' Mythos sehen. Odin als eigentlichen Verursacher von Balders Tod, obzwar gerade in altertümlichen Teilen der altnord. Tradition (und im finnischen Ableger, ib. II, S. 232) durchschimmernd, halte ich für sekundär, eingetreten statt eines älteren und durchaus 'ursprünglichen' Töters des Gottes, dem man freilich — und dies mag ein Verbindungsglied gewesen sein — das Motiv völliger oder annähernder Blindheit wird zuschreiben dürfen. Daß es sich auch dabei um einen Urtypus, ein mythisches und kultisches 'Ur-Motiv', den Gegensatz von 'hellem' Leben und 'dunklem' Tod, auch 'lichter' Wachstumskraft und 'finsterer' Unfruchtbarkeit handelt, dafür scheinen mir u. a. altägyptische Mythen zu sprechen, wo der sehende und der blinde Gott einander gegenübergestellt sind. Dort wurden, wie es scheint, die beiden in einem zeitlichen Wechsel einander gegenübergestellt. Doch wird im Ägyptischen der 'blinde' Gott auch einer 'Mumie auf dürrem Land' gleichgesetzt (vgl. H. Junker, Der sehende und der blinde Gott, Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., 1942, Heft 7, bes. S. 9; es wird sich also dort nicht nur um Astralmythen handeln). Die symbolische Gleichung von Licht und Sehkraft — und entsprechend von Finsternis und Blindheit — liegt ja sogar noch in unserem Ausdruck 'Augenlicht'. Die kultisch-mythische Grundform der Vorstellung von Balders Segenskraft, seiner Tötung durch den blinden Gegner, seine Unterweltfahrt und die Hoffnung auf seine lebenspendende Wiederkehr möchte ich durchaus zum Typus der sterbenden und wiederkehrenden Wachstums- und Heilgötter stellen. Wenn der Mythos aus dem Jahreszyklus gelöst ist, hat auch dies vielerlei historische Gegenstücke, wie z. B. *Zalmoxis'* jahrelanges Verweilen unter der Erde vor seiner Wiederkehr. Auch *Othinus'* zeitweise Verdrängung durch einen Gegenherrscher und die bei Saxo (III, 72f.) zehnjährige Usurpation durch *Ollerus* möchte ich mit Zuversicht zu diesem Typus der Wechselgötter stellen. Wo der Mythos sich vom Vegetationskult gelöst hatte, ist es psychologisch sehr begreiflich, daß die gegensätzlichen Eigenschaften der Partner höheres Interesse der Tradition finden als die alte Befristung ihrer Herrschaftszeit auf einige Monate. Aus tragischen Grundstimmungen der Wikinger- wie der Völkerwanderungszeit, die wir aus der Heldensage kennen, wird es auch verständlich, daß vom Fernsein des Gottes, von der Zukunftshoffnung auf seine Wiederkehr mehr die Rede ist als vom Segen seiner Anwesenheit. Zu diesen Stimmungseigentümlichkeiten kommt aber wohl noch hinzu, daß hier das vegetative Erdenjahr abgelöst ist durch das eschatologische Weltenjahr, in dessen Lauf man zu leben glaubt. Wodurch eine solche Ersetzung veranlaßt ist, mag umstritten bleiben. Die Erklärung, daß das Erdenjahr als ein Abbild des (archetypischen) Weltenjahres gesehen wurde, ist nur eine unter den denkbaren. Hingegen wird man auch in der Vorstellung vom Weltenjahr eine typische, weitverbreitete sehen dürfen (vgl. Eliade, Die Religionen und das

Heilige, S. 443ff., 461f. u. ö.). — Die Vielschichtigkeit der nordischen Balder-Überlieferung lehrt aber besonders deutlich, wie weit und gewunden der Weg von einem solchen Ur-Kult bis zur literarischen Mythologie ist. Zwar möchte ich etwa das Mistelmotiv noch dem Kult zurechnen: der Heilträger, auf dessen Wiederkehr man so inständig hofft, wird durch ein immergrünes Symbol unzerstörbaren Lebens in die unvermeidliche vorübergehende Abwesenheit geschickt. Das war gerade im Kultbrauch, nicht erst in der Schicht epischer mythologischer Ausformung, sinnvoll. Doch darüber an anderer Stelle.

Noch stärker als an den vorliegenden literarischen Balder-Traditionen wird am eddischen Bilde Lokis (s. II, S. 255—267) dichterische Freiheit, auch ganz individuelle künstlerische und vielleicht auch denkerische Phantasie mitgestaltet haben. de Vries hat dieser Figur schon früher eingehende Untersuchungen gewidmet (FFC 110, 1933; vgl. Arkiv f. nord. filol. 70, 1955, S. 41ff.). 1945 erschien Dumézils gedankenreiche Monographie 'Loki'. Nun steht eine weitere Untersuchung von de Vries in der Festschrift für Fr. R. Schröder unmittelbar bevor, die es abzuwarten gilt. Sicher ist wohl, daß die Loki-Mythologie vom Kultischen besonders weit entfernt ist. Dieser Teil der germanischen Mythologie scheint in der Tat weitgehend als Literaturgeschichte betrachtet werden zu müssen. Und um an das oben S. 113f. Gesagte über den Wesens-Unterschied zwischen den Gegensätzen und Kämpfen innerhalb der Götterwelt einerseits und dem Urgegensatz zwischen göttlicher Ordnung und widergöttlichen Chaos-Gewalten anderseits anzuknüpfen: Loki ist der einzige unter den Göttern, der mit den Chaosmächten im Bunde steht, mit dem Fenriswolf und seinen Genossen. Wird hier der Gegensatz zwischen Ordnung und Chaos relativiert und auch dieses ans Göttliche angeschlossen? Die Tatsache, daß kein Loki-Kult nachzuweisen ist, spricht dagegen. Eher darf man in Loki ein Werkzeug des Schicksals sehen, das die Götterwelt in jene Urbedrohung durch die lauernde Vernichtung stellt — und damit die Weltordnung nicht als eine bloße Naturgegebenheit verstehen läßt, sondern als den Schauplatz göttlichen Wirkens, göttlicher Ethik, zugleich aber auch menschlicher Pflicht, die die Menschen guten Willens zu Mitkämpfern des göttlichen Wollens, des göttlichen Welt-Sinnes erhebt (dazu Rez., K. Geh. I, S. 244ff.). Denn dies Motiv scheint echter Glaube und alt: die Besten sollen Helfer der göttlichen Mächte werden, noch im Tod. —

Es ist unmöglich, auf die Unzahl von Belegen und Interpretationen, die de Vries uns vorlegt, im einzelnen einzugehen. Kein Erkenntniswilliger wird sie lesen, ohne auf Schritt und Tritt lebhaft angeregt und belehrt zu werden.

Besonders sei auf die 'Schlußbemerkungen' zu diesem Teil (II, S. 342—358) hingewiesen, in denen de Vries betont, daß trotz allem Wechsel doch mit der Herkunft germanischer Gestalten aus indogermanischen zu rechnen ist (II, S. 342ff.); daß man mit kultischen Orten und Ortsnamen schon seit der Besiedlung Skandinaviens rechnen dürfe (II, S. 344ff.), auch mit einer mythologischen 'Urgemeinschaft' zwischen idg. und uralischen Völkern (II, S. 349). — Besonders wichtig sind seine Erörterungen über die Beziehungen der Götter zum menschlichen Leben (II, S. 349ff.): Während sich die nur-philologische Mythologie vor allem mit den Götternamen und Göttererzählungen beschäftigte,

wird eine zum Historischen fortschreitende Betrachtung diese zwar natürlich keineswegs vernachlässigen, aber statt sie zu isolieren, wird man nach den Zusammenhängen mit den das reale Menschenleben und die Geschichte bestimmenden und formenden Kräften Ausschau halten. Nicht so sehr die anthropomorphen Ausgestaltungen des Götterstaates (s. II, S. 352) werden dabei das Wichtigste sein, sondern — wie man sagen darf — die theomorphen Kräfte, die dieses Menschentum und seine Lebensformen, seine Kultur und Geschichte geformt haben. Das treue Verhältnis zum göttlichen *fulltrúi*, zugleich aber das Gefühl für die Unermeßlichkeit, auch die Furchtbarkeit, die Macht und Majestät des Göttlichen und für die unausdenkbare Fülle seiner Wirkungen und Äußerungen in der Welt gehören zum Wesen dieser Religiosität. Die Wirkungen solcher seelischer Erlebnisse in der Geschichte aufzufinden, erscheint eine besonders wichtige Aufgabe (dazu s. o.).

Ein Kapitel über die kosmologischen Vorstellungen des germanischen Altertums (II, S. 359—405) und eines über den Untergang des Heidentums (II, S. 406—448) bilden den Abschluß.

In den kosmologischen Aufzeichnungen des Nordens finden wir übergenug, was gewiß nicht einmal Spekulation genannt werden darf, sondern Konstruktion war, aber noch öfter wohl reines Spiel, so die massenhaften Namen von Personen und Dingen einer außermenschlichen Welt, bis zu den Benennungen des himmlischen Kessels und des Ebers, der darin gesotten wird. Wer hat alle diese Namen geschaffen? Und was mag in oder hinter diesen mythologischen Motiven und Systemen an religiöser Substanz verborgen sein? Wie viele von ihnen sind Kultnamen und insofern 'wirkliche' Bezeichnungen von Gegenständen einer höheren Welt? Auch hier bleibt noch eine Menge von Fragen und Rätseln zu lösen. Eine entschlossene Blickrichtung auf die Welt des Kultes und die möglichen Verbindungen und Beziehungen mit ihr wird auch auf diesem Gebiet vieles erhellen können. Ein Meister philologisch-literarhistorischer Analyse wie DE VRIES, der zugleich nach der Dimension des Religiösen hin so geöffnet ist wie wenige Durchforscher der germanischen Mythologie seit JACOB GRIMM es waren, bleibt uns auch in diesem Bezirk ein berufener Führer. Welch schwierige Fragen gerade auf dem Feld der germanischen Kosmologie noch offen sind, verkennt er nicht.

Das letzte Kapitel (II, S. 406—448) behandelt den Untergang des Heidentums. Nach einem knappen Überblick über die äußere Geschichte der Missionierung (II, S. 406—429), in der wiederholt auf KURT DIETRICH SCHMIDTS wichtiges Werk 'Die Bekehrung der Germanen zum Christentum' (1936 ff.) Bezug genommen wird, während besonders die Darstellung der nordgermanischen Verhältnisse (II, S. 419 ff.) und die Betrachtungen über die Arten der Bekehrung (II, S. 429 ff.) auf eigenen Forschungsarbeiten beruhen, stellt DE VRIES die Frage nach den Beweggründen dieser Bekehrung (II, S. 434 ff.). Er warnt davor, der kalten politischen Berechnung dabei einen zu großen Raum zuzuweisen. Das Einvernehmen zwischen König und Gefolgschaft oder Thingversammlung, das bei solchen Übertritten an verschiedenen Stellen der germanischen Welt bezeugt ist, darf sicherlich nicht einfach als ein Abwälzen der persönlichen seelischen Entscheidung auf andere verstanden werden. Zumindest kann dies

nicht als Gesamterklärung dieses völkerbewegenden Geschehens hingenommen werden. Viel eher dürfte man wohl sagen, daß die Gemeinschaftssubstanz, die in solchen Gruppen lag und sie lebendig zusammenhielt, sich dem Christentum öffnete und, ohne dadurch zerstört zu werden, sich der christlich werdenden Welt des Mittelalters einzuordnen begann. Eine solche geschichtliche Deutung, die sowohl dem seelischen Ernst und der seelischen Tragweite des Bekehrungsvorganges wie der historischen Dynamik und Gewichtigkeit der sozialen Ordnungsformen und ihrer Lebens- und Dauerkraft gerecht zu werden vermag, würde ich auch bei anderen Gemeinschaftsordnungen des germanischen Altertums erwägen, die die Christianisierung nicht nur 'überlebten', sondern sich auch im Mittelalter noch als vollkräftig und produktiv erwiesen haben: so der Sippe, den Gilden, den Heeresverbänden. Es kann der Bekehrungsgeschichte leicht widerfahren, daß man dabei entweder seelenlosen Opportunismus am Werk glaubt oder aber die religiöse Substanz übersieht oder unterschätzt, die solchen Lebensordnungen sowohl vor der Christianisierung wie nach der Bekehrung innewohnte und sie belebte, ja gestaltete.

Auch die in der Bekehrungszeit so wichtige Frage nach dem 'stärkeren Gott', deren Wichtigkeit DE VRIES mit Recht hervorhebt (II, bes. S. 438 ff.), sollte man nicht nur, wie das so oft geschehen ist, als Ausschlag eines primitiven magischen Utilitarismus ansehen. Zwar wird es an solchen Haltungen gewiß nicht gefehlt haben — denn sie sind wohl in jeder Epoche der Geschichte nachweisbar, bis zur Gegenwart. Aber die seelische Lebensfülle des Mittelalters wird man nie verstehen, wenn man an seinen Anfängen bloß berechnendes und zugleich blind abergläubisches Nutzstreben zu sehen vermag, wie dies so manchen älteren Forschern — und von sehr verschiedenen Ausgangspunkten und Tendenzen her! — fast selbstverständlich erschienen ist. Solche weltgeschichtliche Wirkungen sind, wie ich glaube, wie aber freilich ohne grundsätzliche Bereitschaft weder gesehen noch demonstriert werden kann, immer letztlich von religiösen Erlebnissen ausgegangen, in denen nicht die 'gedachte' Nützlichkeit der neuen Gottheit erwogen wurde, sondern ihre Majestät, ihre Mächtigkeit und Größe die Seelen zu bewegen begann: zwar ganz gewiß nicht die Seelen aller, aber so vieler innerlich lebendiger Menschen, daß ein neues Zeitalter der Seelen und Geister, und nicht nur der äußeren Ordnungen, sondern auch der inneren Form entstehen konnte — und darum auch eine neue Gestaltung des Stiles, der Künste. Nur von da her kann es in der Missionsgeschichte historisch verständlich werden, daß das historische Ergebnis der Bekehrung nicht eine Summe von religionspolitischen Opportunismen war (an denen es sicherlich nie gefehlt hat), sondern eine Leben gebärende Zeit religiöser Lebendigkeit.

Auch der viel erörterte gemeinsame Übertritt Islands zum Christentum, der im Jahre 1000 durch einen Thingbeschluß entschieden wurde und so oft als ein Haupt-Beispiel für eine aus kalter Staatsraison und zugleich in kollektivistischer Unpersönlichkeit vollzogene politische Handlung angeführt wird (nicht selten auch mit einem gewissen Vergnügen in diesem Sinne geschildert worden ist), wird tiefer zu deuten sein: DE VRIES hat nun (Zs. 89, 75 ff.) dargetan, daß die Selbstisolierung des Gesetzsprechers Þorgeirr Ljósvetningagoði, dem die Ent-

scheidung über den Religionswechsel anheimgegeben wurde, als Orakelbefragung anzusehen ist und von den Isländern auch als solche anerkannt wurde. Diese Entscheidung 'war eine tiefernste Glaubensangelegenheit, bei der Þorgeirr vollkommen aufrichtig gewesen ist; die Zustimmung der Heiden war ihre letzte Huldigung an die göttliche Orakelstimme' (ib. S. 82). Ist aber jener historische Vorgang so zu beurteilen, dann war bei der Bekehrung Islands nicht bloße politische Klugheit entscheidend, sondern ein religiöser Akt. —

Das universalhistorische Forschungsziel einer germanischen Religionsgeschichte wird nicht allein in der Charakterisierung des germanischen Heidentums bestehen, sondern auch in der Klärung der Frage, welche Eigenschaften der altgermanischen Religion es bewirkt oder ermöglicht haben, daß gerade die germanischen Völker zusammen mit den romanischen zu Hauptträgern des mittelalterlichen Christentums geworden sind — in tiefem und z. T. andauerndem Gegensatz zu den südlichen und östlichen Nachbarn der Christenheit.

Diese Frage ist im Gesamtbewußtsein (und deshalb auch in den Problemstellungen) sehr vieler Historiker zurückgedrängt oder verdrängt durch die Gegensätze zwischen Christentum und Germanentum, die im Geschichtsdenken — aus mancherlei Gründen — so viel heller beleuchtet im Vordergrund zu stehen pflegen als die Seelenkräfte, die die Christianisierung der Germanen zu einem der folgenreichsten Geschehnisse der Weltgeschichte gemacht haben.

Diese universalhistorische Frage kann heute noch keineswegs als gelöst gelten. Von sehr vielen ist sie nicht einmal gesehen worden, eben deshalb, weil das Gegensätzliche den Blick auf das Verbindende allzuoft versperrt hat.

Wie viele Geschichtsbetrachter, denen an der ehrlichen und gerechten Einsicht in die religiöse Mächtigkeit des Mittelalters gelegen war und ist, sind in den Bann der Anschauung geraten, das germanische Menschentum, das alsbald so ungeheuere religiöse Inbrunst und Schaffenskraft erwiesen hat, sei dem Christentum 'religionslos' gegenübergetreten. Sollte es nicht an der Zeit sein, ernst zu unterscheiden zwischen Heidentum als Religion und 'Heidentum' als Religionslosigkeit oder Religionshaß? Eine Epoche, die diese Seelenzustände als welthistorische, weltbewegende Mächte kennen gelernt hat, ist nicht mehr entschuldigt, wenn sie die heidnischen Religionen mit Religionslosigkeit oder Religionsfeindlichkeit verwechselt.

Das führt aber die Religionsgeschichte der germanischen Völker vor die Frage: welche seelischen, geistigen und religiösen Traditionen und Gegebenheiten haben es bewirkt, daß gerade diese Völker — im Gegensatz etwa zu der arabischen Welt und den meisten anderen asiatischen und afrikanischen Kulturen — das Christentum nicht nur aufnahmen, sondern in ihm ihre geschichtliche Geist- und Seelenkraft in solchem Ausmaß entfaltet haben?

Wer diese Frage nach den inneren, den seelischen Voraussetzungen der Christianisierung nicht stellen mag, der wird sehr bald nur die äußeren Mächte wahrzunehmen vermögen, die dabei wirkten, und die Geschichte der Bekehrung wird ihm ein 'realpolitischer' Teilvorgang werden — auf der Seite der bekehrten Völker aber wird er statt positiver Seelenkräfte nur negative Faktoren sehen: religiöse Gleichgültigkeit und Kälte oder Leere, im übrigen geistige Wehrlosigkeit und Unterlegenheit — aber nicht ihre positive und produktive Auf-

nahmebereitschaft. Und doch könnte die Welt der mittelalterlichen Dome und der mittelalterlichen Geistestaten davor warnen, in ihren Schöpfern ein religiös nur passives Geschlecht zu sehen.

Die Wissenschaft ist noch weit davon entfernt, jene seelengeschichtliche Frage voll beantworten zu können. Auch Grönbech hat vor allem gesehen, welche religiösen Kräfte des Germanentums mit dem Ende des Heidentums untergegangen sind, und er hat viel seltener gefragt, welche in gewandelter Ordnung im Mittelalter fortgewirkt haben. Nur in der Betrachtung einiger aus der Religion geborener Institutionen — etwa der Gilden — hat er die Frage der Kontinuität gestellt und bejaht (so bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte[4], II, S. 540ff. u. ö.). Doch nicht minder wichtig als die Frage nach den Institutionen ist die Frage nach den Seelenkräften, die solche Institutionen schufen und sie dann weiter am Leben erhielten. Es gibt eine Kontinuität der Institutionen und eine Kontinuität der Seelenkräfte — wenngleich wir diese oft nur aus jenen ablesen können.

Auf diesem Gebiet herrscht in der Forschung Uneinigkeit sogar bezüglich fundamentalster Fragen — so der Frage nach dem Verhältnis der frühgermanischen Kultur zur Transzendenz: Denn unter den Meinungen über das germanische Altertum, die weit über den Kreis der Wissenschaft hinaus verbreitet sind, wohnt besondere Zähigkeit der Überzeugung inne, das frühe, ungebrochene Germanentum sei von einer robusten 'Diesseitigkeit' gewesen — und das besage, daß es deshalb die Frage nach einer anderen Welt im Grund verachtet habe. 'Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet...'

Es darf, wie ich glaube, als eine der wesentlichsten Erkenntnisse der jetzigen Forschung, und besonders auch der von Jan de Vries, gebucht werden, daß dem nicht so war. So zuversichtlich manche aus der Isländersaga, aus der Heldendichtung oder der politischen Geschichte der Völkerwanderungszeit die 'Diesseitigkeit', die Nur-Diesseitigkeit des Germanentums ablesen zu können glaubten — diese Auffassung hält bei einer schärferen Sichtung der historischen Zeugnisse nicht stand. Überall dort, wo Sakrales in das Diesseitsleben eingriff, und nicht nur bei Einzelgelegenheiten, sondern bei der Gestaltung dauerhafter Lebensformen, Kultur- und Daseins-Ordnungen persönlicher, familiarer und überfamiliarer Art: dort war dem Diesseitsleben die Beziehung auf eine höhere, geheiligte, und — so darf man sagen — wirklichere Welt das Wesentliche, das Kraft- und Weihespendende. Das läßt sich erweisen an Traditionen des Sakralkönigtums, der Stammeskulte, der Thingordnungen, des Gerichtswesens, der Kriegerverbände und des Kriegswesens, der Sippen und der überfamiliaren Gemeinschaften. Eine vollständige Durchforschung der geschichtlichen Bestände wird wohl — dies wage ich zu vermuten — zuletzt ergeben, daß alle das Leben gestaltenden und normierenden Institutionen, die für das Dasein dieser Menschen bindend waren, solche transzendente Bindung erkennen lassen.

An allen diesen Lebens-Ordnungen läßt sich — entweder aus voll erhaltenen, eindeutig interpretierbaren Überlieferungen oder aus fragmentarischen Traditionen, die erst in solchem Zusammenhang einen verständlichen Sinn ergeben — als Gemeinsames ablesen: die Normen des Diesseits banden den Menschen an

eine höhere Welt, im Kult tritt er in Verbindung mit ihr, aus ihr erfließen Würde und Wert. — Vergeblich der Versuch, die Verhaltungsweisen der Frühzeit aus bloßer animalischer Gesundheit, aus dem Drang vitaler Selbstbehauptung herleiten zu wollen, wie dies im Zeitalter des Darwinismus auch große Gelehrte erstrebt haben. Diesen Menschen des Altertums war die biologische Vitalität nicht die erste und letzte Realität, wie sie das für den Darwinismus war und wohl sein mußte. Am Wertmaßstab der biologischen Selbsterhaltung und Arterhaltung gemessen wären das Hildebrandslied wie das Nibelungenlied Ausdruck radikalster Wertverneinung und Instinktzersetzung, und ebenso unzählige historische Verhaltensweisen der Völkerwanderungszeit — zumal solche, die von der Heldensage verherrlicht worden sind. Ihnen allen war das animalische Leben 'der Güter höchstes nicht'. (Und die griechische Heldensage hat nicht anders gedacht.) — Damit ist nicht gesagt, daß man als metaphysische Wurzel dieser Kulturen ein Lohnstreben annehmen dürfe. Religiöser Utilitarismus ist nicht das Wesen der Religion. Aber Hingabe an ein Unbedingtes wird ein Weg zum Unbedingten sein.

Die Kulte insgesamt, die diesen Namen verdienen, wollen eine Verbindung des Menschen mit dem Heiligen erreichen. Sie setzen den Glauben an ein Geheiligtes über dem Menschen voraus. Und gerade die frühgermanische Welt ist voll von Zeugnissen für solchen Glauben an eine höhere Welt, mit der der Mensch im Kult in Gemeinschaft treten kann. Wenn man diese Haltung und dazu die hohe Fähigkeit einer Selbsthingabe an Unabdingbares als Wesenszüge des germanischen Altertums erkennt, wird man zweier Seelenmächte von großer Stärke ansichtig, die auch in der neuen Ordnung des Mittelalters allenthalben wirksam waren — am sichtbarsten vielleicht in der romanischen Bau- und Bildkunst. Aber wer sie dort am Werk zu sehen vermag, der wird sie auch in den anderen Bereichen jenes Lebens wirksam finden.

Der Drang nach dem transzendenten Heiligen ist ohne Zweifel in unzähligen Kulturen lebendig und mächtig gewesen, er ist keine Sondererscheinung des germanischen Altertums (trotzdem aber einer seiner Wesenszüge). Wieweit es ein Zurücktreten solcher Geisteshaltung bei südlichen und östlichen Nachbarn der Christenheit, die sich dem Christentum verschlossen, gewesen ist, was zu dieser Ablehnung führte, das müssen die Kenner jener Kulturen entscheiden: sowohl die negativen wie die positiven Faktoren solcher Art wird eine universale Religionsgeschichte gewissenhaft abwägen müssen. Die Germanistik aber wird — neben der weiteren Klarstellung aller Gegensätze in den verschiedenen Tiefenschichten — die positiven Kräfte zu erkennen streben, die im Mittelalter weiter wirkten und fruchtbar geworden sind. Zu ihnen wird man, neben vielem anderen, das noch aufzudecken bleibt, auch den überaus starken Sinn für symbolisches Sehen und Denken zählen müssen, der schon die Frühzeit der germanischen Völker geradezu kennzeichnet — man denke an die geheimnisvolle Ornamentik, die mit so elementarer Gewalt vom spätantiken Naturalismus fortstrebt, und an das Wachstum des Gleichnishaften auch in der Dichtung, das seelenkundlich noch lange nicht ausgelotet ist. Dieser mächtige Drang zum Symbolhaften (und nicht nur er) läßt uns ahnen, wie sehr für diese Menschen das Vergängliche 'nur ein Gleichnis' war. Verbindet nicht auch dieser Glaube

das germanische Altertum mit dem Mittelalter? — Es scheint so, als wäre die Bereitschaft, in unserer Welt eine Analogie des wahrhaft Seienden zu sehen, etwa im islamischen Kulturkreis nicht so ausgeprägt und so produktiv wirkend wie in Europa. Nicht nur der griechische Mythos, auch der germanische bietet merkwürdige Vorformen der philosophischen Analogielehren vom Platonismus über das Mittelalter bis zu Goethe. Auch darin möchte ich eine der tiefen seelengeschichtlichen Voraussetzungen für die geistige und religiöse Geschichte unseres Mittelalters sehen.

Mit solchen Fragen nach dem Gesamtverlauf der Geistesgeschichte der germanischen Völker tut sich eine ganze Welt von Problemen auf. Wer die Frühzeit nach ihrer religiösen Substanz zu befragen wagt, sieht sich alsbald der Aufgabe gegenübergestellt, die Gesamtstruktur dieser Völker, denen eine historisch so weitreichende Zukunft bevorstand, bis zu den Daseinsschichten hin zu durchforschen, in denen das geschichtliche Leben im Metaphysischen, im Kultischen, im Religiösen befaßt ist. Die Fragen, die uns in dieser Sphäre gestellt werden, gehören zu den schwersten, aber auch gewichtigsten, die der geschichtlichen Betrachtung aufgegeben sind.

Wien Otto Höfler